١٤١٠

شرح الملخص تصنيف سنان حكيم تبريزي

عدد اوراق ايكي يوز قرق
٢٣١
٢٤٨

حرره الحقير محمد بن علي العماد

الملطاني

نوكتاد

سهد عالله اسماعيل سهد عاصد سهد عاصد حميد الدين . عبد الرحمن

سهد

سهو سنه ٩٧٧ كاتب
يوم الاحد

كتاب شرح الجغميني للسيد السمرقندي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نور العالم بنور الاسلام وصيره وسيلة الى دار السلام والصلوة على رسوله محمد سيد الانام وعلى اله واصحابه الكرام وبعد فان اشرف العلوم الشرعية والمعارف الدينية بعد علم التوحيد واصول الكلام علم اصول الفقه والاحكام المتوسط بين الفروع والاصول الجامع بين المعقول والمنقول الموصل الى استنباط احكام الله تعالى من كلامه وكلام الرسول وقد صنفوا فيه كتبا كثيرة الفوايد غزيرة العوايد وانتخب منها الشيخ الامام الاجل ناصر الشريعة حسام الملة والدين الاخسيكثي سقى الله ثراه وجعل الجنة مثواه ما هو منتخبها وانتخب ما هو منتخبها ورتبها باحسن ترتيب والطف تركيب الا انه قد بقي من الابحاث الحقيقية والمباحث الاصولية جمل فيها هداية الى الحق ودعاية للصدق فلا بد من ذكرها نصحا للمستبصرين وتذكرة للمستدين وان كان في ذكرها ملابسة الاعتراض ومجانبة الاغماض لكن رعاية الحق اولى واحق والساكت عن الحق شيطان اخرس لاسيما فيما فيه رفعة الدين وقوة اليقين فالتمس جماعة من الاصحاب وطائفة من الاحباب من العبد الضعيف محمد بن الشريف الحسيني السمرقندي غفر الله له ولوالديه تحرير ما ذكر المصنف من الفوايد وتقرير ما بقي من الفوايد فاستعنت في اتمامه بالله العلي الحكيم وعليه توكلت وهو رب العرش العظيم قال اما بعد اما حرف فيه معنى الشرط ولهذا كانت الفاء لازمة لها فاذا قلنا اما زيد فمنطلق يكون معناه مهما يكن من شيء فزيد منطلق حذفت الجملة الشرطية وهي قولنا يكن من شيء فزيد منطلق فنقلت الفاء الى الجزء الثاني احترازا عن تلاقي حرفي الشرط والجزاء ووضع

الجزء الاول موضع الجملة الشرطية فصار اما زيد فمنطلق ونحوه من الظروف الزمانية والعامل فيه اما لنيابتها عن الفعل المحذوف او لتضمنها معنى الفعل والظروف خاصة ولكن الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التفضيل والله اسم ذات الباري سبحانه كاسماء الاعلام لا يشركه فيه لاحد واسم الذات اشرف من اسماء الصفات لدلالته على الذات الاشرف من الصفات المستجمع لها والنوال العطاء والصلوة في اللغة الدعا ومن الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المومنين الدعا والرسول نبي اتى بشرع ابتداء او نسخ بعض احكام الشريعة السابقة والمراد ههنا محمد عليه السلام والال اقرباوه وقيل كل مومن تقي والصلوة وان اختصت بالانبياء الا انه تجوز على الال اذا ذكر وابهم بطريق التبعية قال فان اصول الشرع ثلاثة اعلم ان العلم المسمى باصول الفقه علم يبحث فيه عن الادلة الشرعية وطرق الاستدلال بها على الاحكام الفقهية والادلة الشرعية تسمى اصولا وهي المراد ههنا بقوله اصول الشرع ثلاثة لان الاصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والادلة الشرعية كذلك اذ تبتنى عليها احكام الشرع والشرع في اللغة وضع سيرة يقال شرع اي سن سنة اي بين ولا يجوز ان يكون بمعنى الشارع كالعدل بمعنى العادل كما ظن بعضهم اذ ذلك عند ضرورة الوصفية كرجل عدل على ان اضافة الاصل الى شيء صريح في كونه الشيء وفي الاصطلاح شرع مشتمله على احكام سنها الله تعالى بالتكاليف والتعريفات والاوضاع وقيل هو قانون الهي مشتمل على احكام تكليفية وتخييرية ووضعية والمراد بالوضع ههنا جعل الشيء سببا او شرطا او مانعا او علامة ويسمى خطاب الوضع قال والاصل الرابع القياس المستنبط

من هو فرع الاصول اى المبنى عليها وانما افرده بالذكر ولم يقل
اصول الشرع اربعة لان القياس اصل لحكم الفرع وفرع
لحكم الاصل المستفاد من الاصول الثلثة فيكون اصلا من وجه
وفرعا من وجه فلا يكون اصلا مطلقا اذ المطلق ينصرف الى
الكامل فلا يكون داخلا تحت مطلق الاصل فلا بد من افراده
بالذكر ولان اثر القياس فى تغيير الحكم من الخصوص الى العموم
لا فى اثباته بخلاف الاصول الثلثة ولان القياس ظنى والاصل
فى الباقية القطع والظن يعارض هذا ما ذكروه فى توجيه افراده بالذكر
وفيها نظر اما الوجه الاول فلان حقيقة الاصل ههنا ما يبنى عليه
غيره كما عرف والمراد هنا الادلة كما هى فيكون مطلق الاصل هنا
فاتح مدخل لكونه غير فرع لشى اخر فيه وايضا صح لغة وعرفا وشرعا
ان الاب اصل للولد مع انه فرع للجد وايضا السبب المرتب للشى اولى
باطلاق اسم السبب عليه مع انه مسبب للسبب البعيد نعم لو كان
فرعا للحكم الفرع لما كان اصلا مطلقا اما اذا كان فرعا لشى اخر
فلا وايضا لو صح هذا يلزم ان لا يكون الاجماع ايضا اصلا مطلقا
لانه فرع اذ الاجماع لا يجوز الا عن مستند شرعى والا لكان اثبات شرع
ابتداء وهو لا يجوز على العلماء المجتهدين مع ان الاتفاق وجد بكون
الاجماع اقرب الى الفرعية من القياس لانه يدل على الحكم فى عين صورة
المستند والقياس فى غير صورة المستند فان قيل لو كان هناك مستند
فما الحاجة الى الاجماع قلنا فائدته القطع وسقوط البحث والفكر وحرمة
المخالفة ولو فرضنا وجود اجماع لا يكون عن مستند مع انه لا بد يكون
الاصل هو لا سائر الاجماعات على ان جميع الاجماعات فرع لقوله عليه
السلام لا تجتمع امتى على الضلالة وكذا الكتاب والسنة اذ كلامه وحى

ولا على ذلك واجاب عن هذا قوم بانا لا نلتفت الى اصطلاحهم
وقواعدهم قلنا هذا ليس باصطلاح منهم بل بيان وتحقيق لما هو الحق
لانه لو لم يصدق التعريف على كل فرد لما كانت الافراد من تلك الحقيقة
فلا يكون زيد حاصا ولا جسم ولا غيرهما وفساده اظهر من ان يخفى على
كل عاقل واعلم ان مثل هذا التعريف وقع كثيرا فى كلام اهل الاصول
والعربية واللغة وغيرهم ويمكن الاعتذار ثم ان نقول معنى كل واحد واحد
على الانفراد الى تمام الافراد فاذا قلنا مثلا كل جسم متحيز يكون معناه
هذا الجسم متحيز وذاك متحيز وذاك كذلك الى التمام فاذا قيل الجسم هو
كل متحيز يكون معناه الجسم هو هذا المتحيز وذاك وذلك الى التمام و
فائدة ذكر الكل التعريف بالاعيان اذ هى اعرف عند اكثر الناس ويقول
هذا بطريق العكس كانه يقول كل لفظ وضع لكذا فهو الخاص وكما احترز
بقوله وضع لمعنى عن المهملات وبقوله معلوم عن المجملات كالربوا مثلا فانها
غير معلومة للسامعين وبقوله على الانفراد عن العام فانه وضع لمعنى
على الاجتماع هذا ما ذكروه وفيه بحث لان البحث فى هذا القسم من نفس الوضع
لا بحسب السامع والعالم وغير ذلك والجهل كالربوا بحسب الوضع لا بد وان
يكون معلوما وقيل احترز به عن المشترك اذ هو ابهام بحسب الوضع
وفيه بحث لان المشترك بالنظر الى كل واحد من معانيه اما خاص كالعين او
عام كالاقراء فاخراجه ليس الا مخالفة الواقع وايضا ان اراد بالانفراد ان
لا يكون موضوعا لمعنى اخر فالعام كرجال وكل شى وجميع المسلمين ايضا
كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له فقط وان اراد به ان لا يكون فى معناه
كثرة فيلزم ان لا يكون شى من اسماء الاعداد كالثلثة والاربعة الى غير النهاية
خاصا وهو خلاف الاجماع ثم قال وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد
ولا خفاء ان اللفظ والمعنى المذكورين فى الصدر الاول شامل للاسم والمسمى

مذكور هذا الصنف شائع ليس فيه الا ابهام الكلام وتشويش الافهام وذكروا
في اعتذار ان الاول وان كان تعريفا تاما لكنه افرد الخصوص الحقيقي كزيد
بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين الخصوص الجنسي كالانسان والنوعي
كرجل من حيث ان الحقيقي لا يشمل الافراد وهما يشملان والمسمى اعلام باعتبار
العين والاسم لما وضع له قلنا قوة المغايرة اذا لم تخرجه عن التعريف
فما الحاجة الى الافراد ولو صح هذا للزم افراد الجنسي والنوعي ايضا
لان كلا منهما مخصوص بوصف لا يمكن للاخر فالجنسي بانه شامل للباقي
والنوعي بانه شامل ومشمول ولا نسلم ان المسمى مخصوص بالحقيقي
بل عام في الكل اذ معنى الانسان مسماه وهو اسمه وكذا حكم الرجل
والصواب ان الخاص لفظ اريد به معنى منحصر قلنا اريد ليدخل
الحقيقة والمجاز ومنحصر ليخرج العام قال ـــــ والعام كل
لفظ ينتظم جمعا من المسميات قوله ينتظم اي يشمل احترز بقوله
جمعا عن التثنيه فانه كسائر اسماء الاعداد في الخصوص وعن المشترك
فانه لا يشمل معانيه بل يدل عليها بطريق البدل وعن اشتراط الاستغراق
فانه ليس شرط للعموم عند اصحاب هذه الزيادة خلافا للعراقيين
واكثر اصحاب الشافعي وبقوله من المسميات عن المعاني فان العموم
لا يجري فيها عند المتاخرين من اصحاب هذه الزيادة هذا ما ذكروه وفيه
بحث اذ المسمى ظاهر في الجمع وبالنسبة الى المعنى خفي فلا يجوز في التعريف
وايضا خرج هذا الجمع الاعمال وهو خلاف الاجماع وان اريد ما هو
الظاهر يدخل في التعريف اسماء الاعداد كالثلثه والاربعة الى غير النهاية
اذ تصدق على كل واحد انه لفظ يشمل جمعا من المسميات وانها
غير داخلة بالاجماع ويدخل فيه الجمع المنكر كرجال وهو خلاف مذهب
ابي حنيفة والشافعي رحمهما الله لانه يجب الا ان مذهب ابي حنيفة

رضي الله عنهما مما نقل بطريق الاحاد كقوله تعالى فعدة من ايام اخر متتابعات
وقوله بلا اسبهه باكيد وليخرج ما نقل بالشهرة على قول الجصاص فانه جعل
المشهور احد قسمي المتواتر هذا ما ذكروه في بيان قيود هذا التعريف وفيه
بحث لان شرط التعريف ايراد الفاظ جلية والالفاظ المذكورة والقران بمعنى
القراءة ثم ارادة المقروء منه خفي والظاهر منه الكلام المنزل على الرسول
وايراد المشترك مع تساوي الدلالة غير جائز لا سيما الخفي وايضا ذكر
المصحف الذي هو الكتاب المكتوب فهم القران المعروف بين الناس المنقول
فانه بالتواتر مغن عن باقي القيود اذ يكفي ان يقال الكلام هو الوحي
المكتوب في المصاحف فان قلت المراد بالمصحف ما مجموع صحائف قرانا
كان اولا قلت هذا خفي والظاهر ما ذكرنا فلا يجوز في التعريف على انه يكفي
ح ان يقال المكتوب والتأكيد غير جائز في التعريف اذ يشكل الذهن الى
ارادة معنى اخر اذ الاصل عدم التأكيد فيصير الظاهر خفيا وقال فخر
المراد بالقران هنا ما هو المعروف فان قيل القران المعروف منزل
فما الحاجة الى قوله المنزل ويشكل الذهن منك قرانا غير منزل قلنا
الكلام القائم بذات الله تعالى قران ايضا حقيقة او مجازا وهو المراد في
قولنا القران غير مخلوق وفيه بحث لانه ح يلزم ان يكون هذا القران
المقروء حادثا عند هذا القائل وهو خلاف ظاهر المذهب وايضا القران
المعروف هو المعروف وذكر المعرف في التعريف توقيف الشيء بنفسه وهو غير
جائز وح يكون كقول من قال البشر انسان جسم نام حساس متحرك بالارادة
ناطق وقيل المراد بالقران هنا ما هو المعروف وعرف به الكتاب و
هو معروف بالنبي وتعريف اما الكتاب فهو القران وهو المنزل الى
اخره وفيه بحث لان تعقل المصحف موقوف على تعقل القران
اذ هو كتاب كتب فيه القران كما مر فتعريفه به دور بل الصواب ان يقال

اما الكتاب فهو القرآن وهو الكلام المعجز بسورة المنزل على الرسول
المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة قال وهو النظم والمعنى
جميعا عدلوا عن ذكر اللفظ الى النظم رعاية لتعظيم عبارة القرآن لان
اللفظ الرمي والنظم بالسلك اللآلي وفيه بحث لان اللفظ القول وما
يقال من الحروف والكلمات والرمي ايضا والنظم الشعر ايضا بل هذا
المعنى اظهر منه وورد في استعمالهم ذلك ولا حسن المجاز لتوافق اللغة
والعرف فان قلت النظم حادث ضرورة فلو كان القرآن المجموع
لزم حدوث القرآن وهو خلاف المذهب قلت النظم ركن للقرآن عند
كونه مقروءا لا النفس فهو بالحقيقة ركن لكون القرآن مقروءا وكونه مقروءا
حادث والحاصل ان القرآن هو المعنى المعبر المقروء والنظم ركن اعتباري
ضم من الوصف الى الموصوف الذي هو المعنى القديم بمنزلة صفة ما كالزكي
في الشيء المذكور ومع اعتبار الموصوف وقطع النظر عن الاعتباري فلهذا
قالوا القرآن قديم وفيه تكلف والتحقيق ان القرآن هو المعنى المعبر بهذه العبارات
وقد يكون قديما مع اعتبار النظم وعامة العلماء جمهورهم ومعظمهم وهو
الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله وما جوز من قراءة القرآن بالفارسية
في الصلوة ليس لان مذهبه ان النظم ليس بركن كما زعم بعضهم بل لانه
ما جعل النظم ركنا لازما حتى جاز الصلوة خاصة بمنزلة رخصة ونقلوا
انه رجع عن هذا وجعل النظم ركنا لازما في كل حال ولان عليه الفتوى
لظاهر قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن مع قوله انا انزلناه قرآنا عربيا
وانما لم يجعل ركنا لازما اولا في حق جواز الصلوة لجواز القراءات بلغات
العرب من لغة قريش وتميم وغيرهم ولان المقصود المعنى قوله حتى
يعني فيما سوى الصلوة ركن فان قلت يجب السجود بتلاوة القرآن
بالفارسية فلا يختص الحكم بالصلوة قلت بانها مثل السجدة الصلوية

في الحقيقة ولهذا نشترط فيه ما يشترط في اركان الصلوة من طهارة الثوب
والمكان واستقبال القبلة واذا جاز في حق الصلوة جاز في حق اجزائها
فيدخل فيه سجدة التلاوة وفي غير ذلك لو وجب اعتماد كونه ركنا فيحرم
كتابة المصحف بالفارسية والمداومة على قراءته بالفارسية وبقي ههنا
بحثان من جملة الاصول احدهما ان التسمية هل هي من القرآن ام لا وعلى
تقدير كونها من القرآن اهي آية منفصلة للفصل بين السور كما نقل عن
محمد بن الحسن رحمه الله وغيره او من اول السور كما ذهب اليه الشافعي رحمه
الله ولهذا اوجب الجهر بها وذهب بعضهم الى انها بعض آية من اوائل السور
فمن جعلها آية تصح الصلوة بها عنده وقيل لا للشبهة والنص المقطوع لا يجوز
بها الثاني ان الجهر بالقراءة الشاذة واجب كما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله اولا
كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله قال واقسام النظم والمعنى اي
نظم القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة واحترز
به عن القصص والامثال والحكم الواردة في القرآن وفيه بحث لان هذه
الاقسام لا يختص بالقرآن ولا بالاحكام بل هي واردة في السنة ايضا بل
في اللغة حتى كما يقال الاسم في القرآن في قصة موسى اما معرفة او نكرة وذكروا
في حصر هذه الاقسام وجوها ضعيفة احسنها ان الفهم اما بحسب مفردات
الالفاظ او مركباتها وكل منهما ينقسم الى قسمين اما الذي بحسب المركبات
فالفهم اما بحسب نفس الوضع او بحسب استعمال المتكلم اذ التصرف في المفردات
اما للواضع او للمتكلم فقط فان كان الاول فهو القسم الاول وان كان الثاني
فهو الثالث واما الذي بحسب المركبات فاما ان يكون بحسب بيان المتكلم اي
القائل الى السامع او بحسب دلالة بيانه والاول هو القسم الثاني والثاني الرابع
قال الاول في وجوه النظم صيغة ولغة قالوا في الفرق بينهما ان ضرب
ونصر واضرب يدل بحروفها على الضرب وبصيغتها على الزمان والطلب

وقولنا رجل دل بحروفه على الانسان الذكر وبهيئته على توحده
وكونه نكرة مكبرة فالاولى دلالة لغوية والثانية صنعية وفيه بحث
لان دلالة الصيغة ايضا لغوية فتخصيصها بالحروف مخالف اللغة
والعرف والاستعمال بلا فائدة اذ يكفي ان يقال وجوه النظم لغة والصواب
ان يقال وجوه النظم لغة او شرعا ليندرج فيها مثل الصلوة والزكوة
وغيرهما قال وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول ووجه
الحصر في هذه الاربعة ان اللفظ اما ان دل على مدلول واحد او اكثر والاول
هو الخاص والثاني ان دل على الكثير بطريق الشمول فهو العام وان دل
بطريق البدل من غير ترجح البعض على البعض فهو المشترك او مع ترجحه
فهو المأول وههنا بحث وهو ان الخاص والعام قد يكونان بحسب استعمال
المتكلم مجازين لا بحسب الوضع وقد يستعمل العام في الخاص والخاص في
العام كاطلاق الناس على الواحد في قوله تعالى الذين قال لهم الناس واريد
نعيم بن مسعود رضي الله عنه واطلاق الخاص وارادة العام مثل قوله تعالى
لئن اشركت ليحبطن عملك لان خطاب النبي عليه السلام خطاب لامته
لا بدليل يدل على اختصاصه به ولهذا قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء فلولا ان خطابه عام والا لما قيل طلقتم وقال عليه السلام حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة فان قلت نحن نقول ما هو بحسب الوضع فقط
قلت حينئذ لا يكون تعريفكم الخاص والعام جامعا مع ان المعنى الواقع كما في
الامثلة المذكورة قال ــــــ الخاص كل لفظ وضع لمعنى معلوم ذكر
كلمة كل في التعريف مستقبح عند المنطقيين لان شرط التعريف ان يكون المعرف
صادقا على كل واحد من افراد المعرف لان المعرف صادق عليه فيجب ان
يكون المعرف ايضا صادقا عليه والا لما كان التعريف جامعا واذا ذكر كلمة
كل لا يصدق على شيء من الافراد اذ لا يصدق على هذا الخاص انه كل لفظ

والوحي فرع لكونه تعالى متكلما موجبا فعلم ان هذا الكلام ضعيف معنى
متناقض لفظا وايضا الوجه هنا يلزم ان يقال وجوه النظم صيغة ولغة
ثلثة والوجه الرابع المأول فان اللغة هو صيغة لاحتياجه الى الراي
والاجتهاد ووجوه استعمال ذلك النظم اثنان الحقيقة والمجاز والوجه
الثالث والرابع المجاز والكناية لاحتياج البيان بهما الى القرائن وكذا في
كل قسمة اذ ما من قسمة الا ويكون بعض اقسامها ادنى من البعض في ذلك
المعنى كالكلمة التي هي لفظ دال على معنى فان الحرف غير دال في نفسه دال
في غيره ولا يقال الكلمة ثلثة والكلمة الثالثة الحرف لانه غير دال في نفسه اذ
كل عاقل يستقبح هذا واما الوجه الثاني فلان تغير الحكم من الخصوص
الى العموم لا يمكن الا بتغير الحكم في صورة اخرى واما الوجه الثالث
فلما علم ان ضعف بعض الاقسام في كل قسمة لازم ثم اصول الشرع
حجة اذ المعلومات المعرفة حجة في فروع الاحكام بالاجماع وبالتوارث
من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين الى زماننا هذا فان الجميع تمسكوا
بها مع معارضة ظواهر النصوص منها ما حمل الصحابة للمفتي الثلثين
متمسكين بان البنت الواحدة تستوي مع الاخ ثلث المال فمع الاخت اولى ان
تاخذ الثلث لان ما تعطيه الاخ لها من النصف اقوى من ما تعطيه
الاخت مع معارضة ظاهر قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلثا ما ترك ومنها ما قال علي رضي الله عنه حين سأل ابو بكر
رضي الله عنه عن حد الشرب ان حده حد الافتراء لانه اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى فجعل حد المفترين وصوبه جميع الصحابة
رضي الله عنهم ومنها ما قال ابن عباس رضي الله عنه ان لعاب الحمار طاهر
لانه يعتلف القت والتبن ومنها ما قال ابو حنيفة رحمه الله ان الموزة
التي لا يتحرك جانبه بتحريك الجانب الاخر اذا وقعت النجاسة في جانبه جاز الوضوء
من الجانب الاخر

هذا ان قصد ان العام قطعي الدلالة فيما تناوله عند عدم التخصيص بناء على كون الجمع المنكر عاما ولذا قال الشافعي ان العام ظني الدلالة فيما تناوله [illegible] الجمع المنكر ليس قطعي الدلالة ولا ظنيها فيما تناوله [illegible] العام قطعي الدلالة عند ابي حنيفة وظنيها عند الشافعي [illegible] الجمع المنكر ليس بعام [illegible] التخصيص [illegible] الجمع المنكر عاما [illegible] الجمع المنكر لا يحتمل التخصيص وكل عام يحتمله فليس الجمع المنكر عاما

اذ الظاهر ان النجاسة لا تتصل به لان اثر التحرك في السراية فوق اثر النجاسة
ومنها ان ما ليس له دم سائل اذا مات في الماء لا ينجسه اذ الدم منجس ولا
دم له ولا لما عاش في الماء لان برودة الماء يطفئ حرارة الدم ومنها ما تمسك
في طهارة الميتة وشعرها انه ليس للعظم والشعر حس فلا موت فيهما فلا
نجاسة وقال الشافعي جزء الميتة ميتة ومنها دفع القيم في باب الزكوة
والخراج والعشر استنادا لاتحاد العلة الى غير الجنس مع ظهور معارضة
النصوص ومنها ان بينة الخارج اقوى لاثباتها الملك والمذكور هنا
ذكر البعض وامثال هذه اكثر من ان تحصى والظاهر انه لا يخفى في جميع كتب
الفقه والاصول وقال عليه السلام المعرفة راس مالي والعقل اصل
ديني رواه علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وقول معاذ رضي الله عنه
اجتهد برأيي والرأي انما يتم بالدلائل العقلية وصوّبه النبي عليه السلام
فعلم ان الدلائل العقلية من الاصول المعتبرة في الشرع نعم لا تكون حجة
في رؤوس المسائل كاثبات اصل الوضوء واصل الركوع بناء على انه لا
يدركها واما في فروعها وتفاصيلها فحجة قطعا ووجه الحصر ان الدليل
الشرعي اما منقول عن الرسول اولا والاول اما متلو وهو الكتاب اولا وهو
السنة والثاني اما اتفاق ائمة عصر على شيء وهو الاجماع اولا وهو اظهار
مثل حكم احد المعلومين في الآخر بجامع وهو القياس اولا وهو العقليات
قال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول قالوا القرآن لغة
مصدر كالقراءة ومنها يراد المقروء واحترز بقوله المنزل عن المقروء الغير
المنزل على الرسول وبقوله على الرسول اي رسولنا عن المنزل على غيره
من الانبياء وبقوله المكتوب في المصاحف عن المنزل الغير المكتوب كالذي
نسخ تلاوته من الآية والسنة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وبقوله
المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمصحف ابي وعبد الله بن مسعود رضي

هو ان الدم لا يبقى بعد الموت في الدم [illegible]

[illegible] العقلاء [illegible]

اما

ههنا ان العام قطعي الدلالة فيما تناوله اذا لم يوجد المخصص وقال
الشافعي رحمه الله غير قطعي الدلالة لاحتمال التخصيص ورجال محتمل
لكل واحد من المجموع من الثلاثة الى غير النهاية على سبيل البدل كرجل
بالنسبة الى الافراد فلا يكون له دلالة على شيء منها على التعيين فلا
يتناول شيئا منها على التعيين فكيف يحصل الظن بالحكم فيما تناوله لا
سيما القطع وهذا ايضا نقض مذهب ابي حنيفة رحمه الله وكذا ايضا نقض مذهب
الشافعي لانه ذهب الى ان كل عام قابل للتخصيص الا بدليل فلا يحصل
القطع فكل منهما سلم احتمال العام التخصيص الا في عدة صور كما
يجيء له هذا ثابت باجماع الامة والجمع المنكر لا يحتمل التخصيص لان التخصيص
عبارة عن عدم ارادة بعض ما تناوله العام وقد علم انه لا يتناول
شيئا من المجموع على التعيين فكيف يصح التخصيص ولهذا قالوا لا
يصح الاستثناء عن الجمع المنكر فلا يقال جاءني رجال الا زيدا لانه ليس بشامل
له حتى يخرج بالاستثناء منه وايضا ينتقض قول عبد الله بن
عباس رضي الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض الا قوله تعالى
والله بكل شيء عليم والحق ان العام هو اللفظ المستغرق لجميع افراد
معنى كالانسان والرجال والمسلمين والكل وامثاله هذا هو مذهب [illegible]
وابي حنيفة والشافعي وجميع المحققين قال لفظا او معنى
اي ينتظم جمعا لفظا بان يدل لفظه على الشمول كالانسان اذا كان
اللام للاستغراق والرجال او معنى بان يدل معناه على الشمول دون
اللفظ كمن وما والقوم فانه اسم جمع فان قلت التعريف للتبيين و
او للتشكيك فلا يناسبه قلت او ههنا لتقرير التقسيم لا للتشكيك كقولهم
الجمع ما ينتظم ثلاثة افرادا او اكثر قال وحكمه اي حكم العام
الغير المخصوص ان يثبت الحكم فيما تناوله بطريق القطع واليقين كما ان الخاص

يثبت الحكم فيما تناوله قطعا وهذا مذهب ابي حنيفة واكثر اصحابه
خلافا للشافعي رحمه الله وقوم من اصحاب ابي حنيفة ودليل ابي
حنيفة رحمه الله ان اللفظ العام موضوع لمعناه كاللفظ الخاص
فيدل على معناه كالخاص فيفيد القطع حتى يقوم دليل على صرفه
عن الحقيقة كما في الخاص فانه ما لم يقم دليل على ارادة المجاز تقطع
بمعناه واستدلال الشافعي رحمه الله بان احتمال التخصيص قائم
في كل عام ولا احتمال ينافي القطع الا فيما منعه دليل عن التخصيص
كقوله تعالى والله بكل شيء عليم ولله ما في السموات والارض والفرق
واضح بين الخاص والعام فان الخاص لا يحتمل الا المجاز والعام
المجاز بان يستعمل في الخاص والتخصيص ايضا قلنا التخصيص
ايضا مجاز والخاص ايضا يحتمل تجوز العموم بان يستعمل في العموم
مع احتمال تجوز البعض ثم من جعله قطعا فيما تناوله لا يجوز تخصيصه
بالقياس والخبر الواحد لان الضعيف لا يعارض القوي ومن جعله
محتملا جوز تخصيصه بهما قال ـــــ الا اذا لحقه خصوص
معلوم او مجهول اختلفوا في العام المخصوص منه شيء فقال
قوم انه لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصوص معلوما كقوله
عليه السلام لا تقتلوا اهل الذمة من قوله تعالى اقتلوا المشركين
وكتخصيص المستأمن بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
الاية من قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم او مجهولا
كتخصيص عقد الربوا من سائر انواع البيع في قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا وقال آخرون ان كان المخصوص معلوما
بقي العام في الباقي موجبا قطعا كما كان قبل التخصيص وان
كان مجهولا لا يعارض المخصص العام فيسقط دليل الخصوص

دليلا وبقي العام في الكل موجبا قطعا والمختار ان العام يبقى حجة في الباقي
بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا الا انه لا يبقى
قطعا بل يصير ظنيا فجاز تخصيص شيء من الباقي بالقياس والخبر
الواحد والى هذا اشار المصنف بقوله الا اذا لحقه خصوص معلوم
او مجهول وقد مر مثالهما ومثل المجهول باية الربوا لان الربوا
مجمل مجهول وترك مثال المعلوم لظهوره وح يثبت العام حكمه
في الباقي على احتمال ان يظهر الخصوص في الباقي بالخبر الواحد او
القياس بان يعلل خصوص المخصوص بعلة موجودة في شيء
من الباقي او بان يفسر المخصوص من الشارع ان كان مجهولا
كما في خصوص اهل الذمة من نص القتال فانه جاز ان يعلله المجتهد
بان يخرجهم عن تعرض الى الحراب ويقيس عليه النساء والصبيان
والعميان والمجانين والمقعدين والزمنى والرهابين وكما في نص
الربوا فانه لما شرح النبي عليه السلام بالاشياء الستة ووجد فيها
الكيل والجنس والطعم والثمنية فذهب قوم الى ان علة الربوا الكيل
مع الجنس كابي حنيفة واصحابه رحمهم الله فقاسوا غيرها عليها بعلة
الكيل والجنس وزعم آخرون ان العلة الطعم مع الجنس كالشافعي واصحابه
رحمهم الله فقاسوا عليها غيرها بعلة الطعم والجنس قال ـــــ
والمشترك وهو ما اشترك فيه معان او اسام والمراد بالاشتراك
ان يكون بالوضع احترز بقوله لا على سبيل الانتظام عن العام يعني
يكون الاشتراك بطريق البدل والمراد بالمعاني او الاسامي ما يكون
اشياء فصاعدا وقوله اشترك فيه لغوي والمعرف اصطلاحي فلا يلزم
تعريف الشيء بنفسه قوله معان او اسام ليندرج فيه القسمان لجواز
ان يكون المشترك موضوعا للمعاني او للاسامي كالعين مثلا فانه

اى خصوص مخصوص معلوم او مجهول

جاز ان يكون موضوعا لمعاني الناصر والعوارة ولنفس النبي وجاز
ان يكون موضوعا لاسامها والاولى ان يقال هو ما اشترك فيه
مفهومات مختلفة لا على سبيل الانتظام لئلا يحتاج الى هذه التكلفات
والى ذكرا وفي التعريف قال وحكمه التوقف فيه الى ان
يكن فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه لئلا يلزم تعطيل الكلم
كما تاملوا في لفظ القرء في قوله تعالى ثلثة قروء المشترك بين الحيض
والطهر فوجدوا ان الحمل على الحيض اولى لما ان الغرض معرفة
براءة الرحم وذلك يعرف بالحيض لا بالطهر وما لا اثر ايضا لانه روى
عن بعض اصحابه عليه السلام انه قال طلاق الامة ثنتان وعدتها
حيضتان قال والمأول وهو ما ترجح من المشترك بعض
وجوهه بغالب الراى وفيه بحث من وجهين الاول ان المأول
اعم من ان يكون من المشترك فان الخفي والمشكل والمجمل اذا ترجح
شيء منها يسمى مأولا ايضا وكذا الظاهر والنص اذا حمل على بعض
محتملاته يكون مأولا بلا خلاف كما في النص والظاهر الثاني
ان البحث ههنا فيما يفهم من المعنى بحسب الوضع فقط والمأول
ليس كذلك فان اللفظ ما وضع لذلك المعنى بعينه بل ذلك لا بد وان
يكون باستعمال المتكلم واستدلال السامع فهو خارج عن هذا القسم
وهذا واقع بل المناسب ان يحمل في مقابلة المشترك المراد وكالعام
في مقابلة الخاص فان المرادف بحسب الوضع فقط ومقابل للمشترك
قال وحكمه العمل به على احتمال الغلط اذا غلب الظن
شيء من معانيه لزم العمل به لكن لا يجب العمل به بل يجب اعتقاد العلم
انه جاز ان يكون غلطا ثم انهم ادعوا ان هذا القسم منحصر في
هذه الاربعة كما عرف وهذا خلاف الواقع فان المطلق والمقيد

كالانسان

كالانسان والمؤمن في الخصوص وكالناس والمؤمنين في العموم
غير هذه الاربعة وكذلك النكرة والمعرفة كرجل والرجل وكذا المرادف
فان قلت هذه داخلة فيما ذكرنا من الاربعة فان المطلق قد يكون
عاما وقد يكون خاصا وقد يكون مشتركا ومأولا وكذلك النكرة والمعرفة
والمرادف قلت اذا كانت داخلة مع هذا واخرى مع ذلك يكون غيرها
بالضرورة فان قلت وجه الحصر في هذه الاربعة فكيف يجوز غيرها قلت
لا نسلم الحصر لانه لزم قسم آخر وهو ان لا يكون خاصا فقط
ولا عاما فقط ولا مشتركا كذلك بل تارة خاصا وتارة عاما وتارة
مشتركا او مأولا وهذا الحصر وصف الجمع على الكل والصغار والكبار
وزعم اندراج الكشف واللطف والثقيل والخفيف فيها فعلم ان ما
ليس من هذا القسم جعلوه منه وهو المأول وان ما هو منه جعلوه
خارجا عنه هنا هو بيان الحق وبيان الصدق قال القسم
الثاني في وجوه البيان بذلك النظم والصواب ان يقال في وجوه ما به
البيان اذ هذه الاربعة ما به البيان لا البيان ثم القسم الاول كان
في تقسيم اللفظ المفرد بحسب الوضع ووضوح المعنى وكثرته وهذا
القسم في تقسيم المركب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت ظهوره
والظاهر ان المأول لا يأتي في هذه الاربعة والمشترك والمجاز بيان
بالقرينة كقوله تعالى وفجرنا الارض عيونا ورأيت اسدا يرمي في الهيجاء
ويأتي في هذا القسم الخاص والعام والمطلق والمقيد والمعرفة والنكرة
ثم حصروا هذا القسم في اربعة واضدادها في اربعة فقالوا التركيب اما
ظاهر المراد للسامع اولا والاول اما ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم وهو
الظاهر او يكون وهو اما ان يكون محتملا للتخصيص والتأويل وهو النص
اولا وهو ان احتمل النسخ فهو المفسر وان لم يحتمل فهو المحكم وان لم يكن

ظاهر المراد واما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة وهو الخفي او لنفس
الصيغة فان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان
مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه هذا ما ذكروه وفيه بحث لان الله تعالى
جعل الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله عز من قائل هو الذي انزل
عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والغرض
من اصول الفقه معرفة احكام الشرع من كلام الله تعالى
وكلام رسوله على قانون وضع الشرع باصطلاح اخر فكيف يفهم من
كلام الله تعالى وكلام رسوله بل يفهم خلاف مرادهما فقد عاد اصول
الفقه على موضوعه بالنقض وانما قلنا انه تعالى جعل الكتاب قسمين
لان معناه هو الذي انزل عليك الكتاب بعضه آيات محكمات والآيات
الباقية متشابهات وذلك لان في هذا النوع من التقسيم تركيبين كل
منهما بحسب الصيغة والمعنى مخالف للاخر احدهما ان يذكر الابعاض او
ما يقوم مقامها مع الاقسام وهذا لا يفيد الحصر لجواز ان تكون بعض
اخر على خلاف المذكور والثاني ذكر بعض الابعاض او ما يقوم مقامه واخر
ثم بهذا الكلام بعام مستغرق للباقي وما عدا وجمع آخر واخرى
او ما يجري هذا المجرى ويجعل خبره القسم المطلوب وهذا يفيد الحصر
كما اذا اردنا حصر اشخاص قوم في الصناعة فالتركيب الاول فيه ان
نقول هذا القوم بعضهم او منهم رجال تجارون ومنهم قصارون فهذا
لا يفيد الحصر لجواز بعض اخر على خلاف القسمين فيجوز ان رجال ومنهم خياطون
والتركيب الثاني ان تقول هذا القوم منهم تجارون واخرون قصارون
وهذا يفيد الحصر ولهذا لا يجوز ان يقال بعد هذا واخرون خياطون
او منهم خياطون لاستيفاء البعض في الاول اي واخرون منهم قصارون
واخرون حائطون وهذا ظاهر وتحقيقه ان اخر فيه معنى الاضافة الى

المذكور بل اذا قلنا جاء رجل واخر يجيء يكون معناه جاء رجل وغيره
من نوعه بعده بدليل انه لو قيل اسد جاء وجاء اخر لا يجوز فحقق ذلك الكلام
ان هذا القوم منهم رجال تجارون واغيارهم قصارون واتفق العلماء
على ان الجمع المضاف مستغرق فمن قال عبيدي احرار او زوجاتي طوالق
يعتق الجميع وتطلق بالاجماع وفي هذا المبتدأ يجرون موصوف التأكيد
الاستغراق بل لا يقولون ورجال اخرون لان الجمع المنكر يوهم مزيا من
البعض فعلم ان قوله تعالى واخر متشابهات نص في الاستغراق فان
قلت ما ذكرتم معارض بوجهين الاول ان هذه الاقسام موجودة تم
في كتاب الله تعالى فلا يكون بذلك القسم للحصر الثاني تقديره لانه بعضه آيات
محكمات وبعضه آيات اخر متشابهات فدلت الآية ان بعضه محكم وبعضه
متشابه وهذا لا يوجب الحصر اذ جاز ان يعطف عليه ومنه آيات اخر
مفسرات ومنه آيات اخر مجملات الى غير ذلك فلو اقتضى الكلام الاول
الحصر لما استقام العطف بما ذكرنا كما لو قيل منه آيات محكمات والباقي
متشابهات والجواب عن الاول سلمنا وقوع هذه الاقسام في الكلام
لكن لا يلزم منه ان يكون قسيمات للمحكم بل يكون اضافة واضدادها
اقسام المتشابه فيكون فيه رعاية نص الكتاب مع تحقق هذه الاقسام
كما ذهب اليه اكثر المحققين من اهل العراق والروم وغيرهم
فان قلت كيف يكون المحكم مشتركا بين الثلاثة وهو اقوى منها
وكذا المتشابه قلت اقوى على تفسيركم لا على التفسير المنقول
من المفسرين كما نذكر بعد هذا وعن الثاني لا نسلم ان معناه بعضه
آيات محكمات وبعضه آيات اخر متشابهات وفساده واضح من وجوه
الاول لو كان التقدير ذلك لكان ذكر اخر في غاية الركة لان
صيغة التقسيم وتقديره هذا التقسيم المذكور الاول نص بانها اخر التقسيم

فذكر لفظ زايد ومع ذلك سابق على ما هو المقصود من التركيب وهو
متشابهات كان المقصود هو ويكون كقول من قال هذا الشي اخضه حيد
وبعضه احمر حى واحال هذا لايليق بادنى مقال لاسيما في
كلام بخلاف ما ذكرنا فان ذكر لفظ منه تفيد فايدتين تصحيح الابتدائية
والاستغراق الثاني ان اخر منها صريح في انه مبتدا بتقدير ايات
ومتشابهات خبر المقصود بالذكر وتقدير البعض يخرجه عن هذا
التركيب والمعنى هو خلاف الظاهر ولو كان الامر كما ذكر لكان يجب
ان يقال وهنه متشابهات او ايات متشابهات فقط لان صيغة هذا
التركيب هذا الثالث بتقديره غير ضروري لتصحيح هذا الكلام
فالاصل عدمه فظاهر الكلام انه غير مقدر قال ـــــــ
الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة عرف الظاهر
بنفي العلم بان سوق الاية للعدد من باب مفهوم الخطاب
بحسب الاصطلاح بالظاهر بحسب اللغة في قوله ما ظهر فلا يلزم
تعريف الشي بنفسه وهذا التعريف موافق للغة والعرف والشارعين
قالوا ان الفرق بين الظاهر والنص ان الظاهر لا يكون مقصودا
بسوق الكلام والنص يكون كذلك وكلام المصنف في التعريف لا
يدل على هذا لكن المثال الذي ذكر للظاهر والنص دال على هذا
وهذا مخالف للغة والعرف والمشهور من اصطلاح العلما لانهم ما
قيدوه بهذا القيد وهذا النوع وان كان موجودا في الكلام لكن
الكلام في تخصيص اسم الظاهر به قال ـــــــ والنص ما
ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم وهو قصد المتكلم بسوق
كلامه ذلك المعنى لا بصيغة خاصة بحسب الوضع كقوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النسا مثنى وثلاث ورباع فقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء فظاهر في الاطلاق اي احلال نكاح ما يستطيبه

لان

لان ادنى درجات الامر الحل ودفع للحرج وذلك لان سوق الكلام
ليس لاجله بل انما ذكره لبيان العدد يدل عليه قوله تعالى مثنى وثلاث
ورباع وقوله تعالى بعد ذلك فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ولو قيل
ابتدا فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان نصا في حل النكاح وكما يقال
احسنوا الى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي فانه نص في الامر
بالاحسان ظاهر في محبته ولو قيل ابتداء فلان يفرح بفرحي و
يغتم كان نصا في محبته ثم الظاهر ان النص راجح على الظاهر مطلقا
لان سوق الكلام لاجله دون الظاهر فيكون راجحا فان قلت
الظاهر بهذا التفسير قد يكون اوضح افادة من النص بان يكون
صريحا في المعنى دون النص كما في المثال المذكور فان قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء اوضح دلالة على الاذن من قوله تعالى مثنى وثلاث
ورباع على العدد المخصوص حتى ظن بعض الناس ان المراد الجمع فجوزوا
التسعة وبعضهم بكرار اثنين اثنين والثلاثة والاربعة لقوله تعالى مثنى
وثلاث ورباع دون اثنين وثلاثة واربعة بل قد يقع كل من الاقسام
السبعة في سياق الكلام فكيف يصح جعله ارجح من الظاهر مع كونه
ظاهر المعنى قلت ازدياد الوضوح على الظاهر انما يكون بعد
ان يكون في الوضوح كالظاهر ثم يزداد ذلك بالسوق لا ان المعنى
مطلقا ارجح لكن المثال المذكور في الكتاب ليس كذلك وقال الاكثرون
النص ما لا يحتمل سوى معنى واحد والظاهر ما يحتمل احتمالا مرجوحا
وما اعتبروا السوق في النص وان جعلوه مرجحا بعد التساوي
في الوضوح سواء كان في الظاهر او النص وهذا احسن قال ـــــــ
والمفسر وهو ما ازداد وضوحا اي ازداد وضوحه على وضوح
النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل
ان كان خاصا

وفيه اشارة الى ان النص يحتملها كالظاهر وان ازداد وضوحا على الظاهر
كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان قوله تعالى فسجد الملائكة ظاهر
في سجود الملائكة لابتغى الكتاب الظاهر بل بالتفسير الذي ذكرنا
لكنه يحتمل التخصيص كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم والمراد
جبرئيل عليه السلام فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال لكنه يحتمل التاويل
والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا
هذا ذكروه وفيه بحث لان ابليس مستثنى عنه فهو قبل التخصيص ما مر
ثم التفسير السني ويدخل في المفسر المبينات والموكدات بالتاكيدات
كالتكرير وذكر النية وامثاله نص ثم تعريف النص صادق عليه الا ان
يقيد النص بانه يحتمل التخصيص والتاويل والمصنف ما قيّد قال
وحكمه الايجاب اي اثبات الحكم قطعا قال الا انه يحتمل النسخ اي يحتمل
ان يكون منسوخا وفيه بحث لان منها ما هو ما لا يحتمل النسخ
ويحتمل التخصيص والتاويل وهو واقع كثيرا اذ بعد استقرار الشرع
لا يمكن النسخ ويكون راجحا على ما يحتمل النسخ ومرجوحا من المحكم و المحكم
ويكون له ضد فقد زادت الاقسام والمثال المذكور للمفسر غير مناسب
لانه لا يحتمل النسخ لكونه خبرا والا يلزم الكذب او الغلط وذلك
على الله تعالى محال قال فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن
اذا ازداد الكلام وضوحا على المفسر واحكم المراد منه اللفظ
عن احتمال التبديل بالتخصيص والتاويل والنسخ يسمى محكما
مثل قوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض وقوله يعلم سركم
وجهركم وامثال ذلك هذا تفسير ما في الكتاب وللمحكم والمتشابه
تفسيرات للعلماء ذكروها في التفاسير وكتب الاصول احدها
ما ذكروه هنا وهذا التفسير يكون المحكم مباينا للثلاثة الاول

والمتشا

والمتشابه لاضدادها الثاني المحكم ما يكون دلالته قوية على المعنى
بحيث لا يسهل الذهن الى غيره لا بقرينة وهو المشهور عند قوم من
العلماء المحققين الثالث ما لحكم عن الاستثناء وهو عند اكثر المفسرين
الرابع ما يظهر المراد منه لكل احد بحيث لا يقع الاختلاف الخامس ما لا
يحتمل الا وجها واحدا وعرفوا المتشابه باضداد هذه فعلم من هذه
التفسيرات ان معنى المحكم والمتشابه ملتبس عندهم والتحقيق ان ينظر في
مفهوم المحكم والمتشابه بحسب اللغة والعرف اذ هو محجة الاعتقاد عسب
وبه صحة الاعتقاد فنقول للناظر هنا طريقان النظر في نفس مفهوم
كل منهما لغة وعرفا والاستدلال بالضد اذ بالضد تتبين الاشياء اما الاول
فنقول ان اهل اللغة والعرف يقولون بناء محكم وحبل محكم وصنعة
هذا محكمة ويفهم كل احد من هذا القول انه جعل بحيث لا يسهل نقضه
مع قطع النظر عن كونه محتملا الانتقاض وعدم احتماله وحيث يوجد هذا
المعنى يطلق لفظ المحكم وهذا انه كونه حقيقة فيه ثم يقولون
قول جزل محكم وشعر متين محكم ويفهم كل احد ان دلالته قوية
على المعنى بحيث لا يسهل صرفه عنه ويجوزون اطلاقه حيث يوجد
هذا المعنى وهذا انه حقيقة فعلم ان الكلام المحكم ما جعل قوي
الدلالة على المعنى بحيث لا يسهل صرفه عنه وهذا الكلام واضح مستقيم
والمتشابه معناه بيّن اذ هو ما يشتبه بغيره وفي الكلام ما يشتبه
معناه بمعنى اخر وهذا واضح واما الاستدلال فاذا كان المتشابه
ما يشتبه معناه بمعنى اخر فالمحكم ما لا يشتبه معناه بمعنى اخر
والمحكم اذا كان قوي الدلالة على المعنى بحيث لا يسهل صرفه عنه
فالمتشابه ما لا يكون كذلك فعلم ان التعريف الصواب هو التعريف
الثاني والثالث ايضا قريب منه وان المحكم كالجنس للثلاثة والمتشابه

لاضدادها ويكون فيه رعاية الحقين رعاية ظاهر كلام ذي الفرع
في حصر المحكم والمتشابه ورعاية ظاهر اللغة والعرف هذا هو بيان الحق وتبيان الصدق
قال ـــــ وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامي عند
التعارض يعني جميع هذه الاربعة يثبت الحكم قطعا والتفاوت انما يكون
عند التعارض لانه حينئذ يرجح النص على الظاهر والمفسر
عليهما والمحكم عليها وذلك من ثلثة اوجه الاول ـــــ النص لما
كان اوضح بيانا كان العمل به اولى الثاني فيه جمع بين الدليلين
لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص لاشتماله على زيادة احتمال
دون النص الثالث انما لم يعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم
دليل يعضده فلما تايد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله
عليه وكذا في النص مع المفسر والمفسر مع المحكم فعلم ان فائدة
تفصيل هذه الاقسام واضدادها معرفة الترجيح والترجيح انما
يكون عند تباينها فلا بد من اعتبار القيود المتباينة في حقايقها
كما ذكر في حصرها وذكروا في مثال تعارض الظاهر والنص
تعارض قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز اسمه
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول
ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز
نكاح الزوجات من الاربع والثاني نص يقتضي انحصار الجواز في
الاربع فتعارضا فيما وراء الاربع فيترجح النص ويحمل الظاهر
عليه هذا ما ذكروه وفيه بحث لان قوله تع واحل لكم ما وراء
ذلكم ليس بظاهر بتفسير الكتاب لانه من جملة ما سيق الكلام
لاجله بل بالتفسير الذي ذكرنا اذ الذي يحتمل احتمالا مرجوحا
ومثال ـــــ التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه

عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص لانه
مسوق له ولكن يحتمل ان يكون اللام فيه للوقت والثاني
مفسر لذكر الوقت فيه صريحا ومثال ـــــ تعارض المفسر والمحكم
قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله عز وجل ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد ابدا
انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى اخر والثاني محكم
لا يحتمل النسخ بالتابيد والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود
في القذف اذا تاب والثاني يوجب ردها فيترجح على المفسر
هكذا ذكروه وفيه بحث اذ الاول ليس بمفسر لان المفسر ما لا يحتمل
سوى النسخ وقوله عز اسمه واشهدوا ذوي عدل منكم يحتمل الايجاب
والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا بمرادين
بالاجماع فكيف يكون مفسرا وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد القبول
فان اشهاد العميان والمحدودين في القذف صحيح في النكاح حتى
ينعقد النكاح به وان لم يقبل شهادتهم فان قلت التعارض انما
يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احدهما
كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط كذلك
لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل حجتين بان
يقتضي احدهما نقيض ما يقتضي الاخرى سواء كانا متساويين او لا
قال ـــــ واما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا الا انا
نعلم يقينا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه خلوه عن قرينه والا صح
عنه للعهد والاصطلاح من واضع اللغة الاسامي في الاحكام يؤدي
الى تكليف ما لا يطاق والى التلبيس وذلك على الشارع محال

فان قلت عند التعارض يكون المراد خلاف الظاهر قلت
لان النص المعارض قرينة الصرف عن الظاهر والقرينة لا يحصل
التعين اذ مع الاحتمال لا يمكن العلم لكن يوجب العمل كالخبر الواحد
والقياس قلت يحصل لما ذكرنا ان خلافه بعيد والاحتمال البعيد
لا يقدح في التعين كما في العاديات فانا نتيقن بكون الجبل حجرا
وماء النهر ماء مع احتمال ان يجعلهما الله تعالى ذهبا ودهنا ثم
قال وهذه الاسامي اضداد دون ما تقدم وتاخر
لان هذا القسم يشارك بعضه بعضا في الوضوح والخفا فيكون
لها مقابلات تشاركها في عدم ذلك بخلاف باقي الاقسام فان اضدادها
مذكورة معها كالعام مع الخاص والمؤول مع المشترك
والمجاز مع الحقيقة والكناية مع الصريح
قال فضد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض
غير الصيغة يعني لا يكون الخفاء من الصيغة بل بغيرها حتى
لو لم يكن ذلك العارض لكان ظاهرا بالصيغة كاية السرقة بالنسبة
الى الطرار والنباش فانها انما خفيت بالنسبة اليهما لاختصاصهما
باسم اخر يعرف كل واحد منهما بذلك الاسم فان فعل كل واحد منهما
وان كان يشبه فعل السارق لكن اختلاف الاسم يدل ظاهرا على
اختلاف المعنى حتى لو لم يكن لهما اسم اخر لكان اسم السرقة ظاهرا فيهما
فان قلت الظهور لما كان من جهة الصيغة يوجب ان يكون الخفا
ايضا من جهة الصيغة ليتحقق التضاد فان السواد ضد للبياض لانه
لون قابض للبصر والبياض لون باسط للبصر وليس ضدا للصفرة
لانها ليست باسطة للبصر مع انهما لا يجتمعان في محل واحد ولا اباحة
للتحريم فانها مصححة للفعل والتحريم مبطل ولهذا قيل وبضدها تتبين الاشياء

انما فسر هذا القسم
بيان الاضداد هي

قلت

قلت بسبب ذلك العارض لا ينفي ظهور الصيغة حتى يتحقق
اتحاد الجهة على ان المتكلمين والفقهاء لا يعتبرون تلك النكتة
هنا فاعرف هذا الموضع ولما كان الظاهر والنص والمفسر
والمحكم مترتبة في الوضوح كانت اضدادها ايضا مترتبة
في الخفا فالخفي ما لا يظهر المراد بالصيغة بسبب الخفاء العارض
وكان المشكل الذي في مقابلة النص ما ظهر الخفاء من صيغته
كالمشترك ليكون اقوى في الخفا فيحتاج الى طلب اقسامه ثم تعيين
المطلوب فيقع للخفي بعد تامل في مقابلة الواضح بعد سياق كقوله
تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم وكان المجمل الذي في مقابلة المفسر
مع ذلك موقوفا على بيان المجمل كاية الربوا وكان المتشابه
مع المحكم وهو اخفى من الجميع فقوله بعارض غير الصيغة في
تعريف الخفي يفيد خروج المشكل والمجمل والمتشابه فان خفاها بالصيغة
قال كاية السرقة وهي قوله عز اسمه والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها خفية بالنسبة الى الطرار
والنباش بسبب اختصاص كل منهما باسم اخر يعرف به لا بالاسم
وحكمه ان ينظر ان ذلك الاختصاص لمزية على السرقة او لنقصان
لاشتراكهم في اخذ مال الغير خفية فان كان لمزية فيه الحاق
بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان
لم ثم تاملنا في السرقة فوجدناها جناية من حيث انه اخذ مال
الغير خفية من حرز كامل وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة
لان السارق ياخذ عند غفلة الحافظ او نومه والطرار ياخذ
عند حضوره وانتباهه فكان فعله زايدا على فعل السارق
فجنايته اقوى فثبت وجوب القطع في حقه بطريق الاولى كثبوت

حرمة الضرب بحرمة التأفيف واما الثابت بما هو الا اما فظاهر
من نحو ضعيف فعله ادنى في فعل السارق فلا
يلحق به لاسما في الحدود اذ يكفي في درئها ادنى شبهة
قال وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا
بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله لانه ح يلزم ان يطلب اولا
جميع الاشكال ثم يتأمل فيها ليعرف المطلوب كقوله عز وجل فأتوا
حرثكم انى شئتم لان انى جاء بمعنى كيف وبمعنى اين فطلبنا مفهوماته
فوجدناهما اسمين فقط بالتأمل فيهما فوجدنا ان المراد منها كيف بقرينة ذكر الحرث
قال وضد المفسر المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني فاشتبه
المراد بحيث لا يدرك الا ببيان من المجمل اي يحتمل معاني بدون رجحان
وقرينة كالربوا فان الربوا في اللغة الفضل ونفس الفضل
ليس بمراد في الآية قطعا اذ الربح مشروع في البيوع وهو فضل
مشتبه بدون قرينة معينة فكان مجملا والمراد بالمعاني في قوله ازدحم
فيه المعاني اثنان او اكثر لان اللفظ المشترك بين المعنيين اذا
انسد فيه باب الترجيح يصير مجملا ثم يكتفي في تعريف المجمل ان يقال
وهو ما اشتبه المراد منه بحيث لا يدرك الا ببيان المجمل لكن الاول اوضح لوضوح
المقصد ثم المجمل ثلثة انواع ما لا يفهم معناه لغة لكن يكون متوردا والمراد واحد منها
بدون قرينة قال وحكمه اي حكم المجمل التوقف في حق العمل
دون الاعتقاد لان الاجمال لا يمنع اعتقاد حقيته ما هو المراد فاذا
لحقه البيان بعد المجمل كما يلحق بالمفسر او النص او الظاهر
او المأول او المشكل لانه بعد البيان يرجع الى احد هذه الاقسام و
ذلك لان البيان ان كان قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار
المجمل مفسرا او نصا او ظاهرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح

كالفاظ غريبة وما يكون معناه معلوما لغة لكن يراد منه معنى آخر كالربوا والصلوة والزكوة وما يكون معناه معلوما لغة

بحديث مغيرة رضي الله عنه صار مأولا وان لم يكن قطعيا ولا
ظنيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيحتاج الى التأمل والطلب
كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا اسم
الجنس المحلى بالالف واللام فيكون متناولا لجميع انواعه والنبي
عليه السلام بين الحكم في الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد شيء
من كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا على ان الربوا غير مقتصر
عليها فصار الحكم معلوما فيها وبقي فيما وراءها غير معلوم كما كان
قبل البيان لكنه لما احتمل الوقوف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان
والاستدلال به كان مشكلا لا مجملا وبعد ما ادرك بالتأمل والوقوف
على المعنى المؤثر صار مأولا فيه فيجب العمل به بغالب الظن
قال وضد المحكم المتشابه وهو ما لا طريق الى دركه اصلا
حتى سقط الطلب لان موجب العقل فيه قد يخالف موجب النقل
ولا يمكن رد واحد منهما فيتحير العقل ولا يقف على المراد وذلك مثل اليد
والوجه والعين والذهاب والمجيء والاستواء على العرش ووضع
القدم وامثالها وقد لا يتوجه العقل الى معنى اصلا كما في الحروف
الواردة في اوائل السور وقد عدها قوم مما هو من المعرفات
في ابحاث الحكم وجوزوا معرفته واستدل الاولون بقوله عز
اسمه وما يعلم تأويله الا الله لانه نقل عن عبد الله بن عباس
رضي الله عنهما ان الوقف على الله لا على والراسخون في العلم
ولانه جاء في مصحف ابي رضي الله عنه وما يعلم تأويله الا الله
ويقول الراسخون في العلم وفي مصحف عبد الله بن مسعود رضي
الله عنه وان تأويله الا عند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون

بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله

دون الكسر ولان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل
ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لا تجعلنا كالذين فى قلوبهم زيغ فاتبعوا
المتشابه فدل ظاهرا على ان الوقوف على الله تعالى ويمكن الجواب عن
الاول بان معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لا انه لا يعلمه
لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما فى الغيب فان الله تعالى خص بعلمه
مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالالهام او نقول نفى الله تعالى
من العلم وهو الاعتقاد المطابق الجازم فجاز ان يكون اثباتا وباثبات
الجزم لا باثبات الاعتقاد المطابق وعن الثانى ان الذم بوجوبه
لا يجوز تاويله لا انه لا يمكن وان وقف على الله واحتج الاخرون بان
الخطاب بما لا يفهم عبث لا يليق بالقادر الحكيم ويمكن الجواب عنه
بان العبث انما يكون ان لو لم يكن فيه فائدة اصلا وههنا فوائد
الاولى ان الله تعالى صفات عبر عنها باليد والوجه والعين
وان لو لم نعرف حقائقها ونعتقد ان ما هو المراد منها حق
فيحصل هذا النوع من المعرفة بهذا الاعتقاد الثانية جاز
ان يكون المراد معانى لا يدركها العقول ويكون من اوصاف
الله الكرام واسمائه العظام ويكون فيها فوائد وخواص فى
قضاء الحوائج ودفع البلايا الثالثة ان يكون باعثا للخلق
على الفكر والبحث ويرغب العقول فيه ولا يا خذونه
سهلا فيقع فى الذكر والفكر كما يكون فى الاسعار العجيبة
والامثال الغريبة ولا يخلو شئ من كتب العقلاء والفضلاء من هذا
النوع لانه بالحقيقة كالملح فى الطعام ولان ما ذكرتم منقوض
بما جاء فى اوايل السور من الحروف وقبل الاخلاف بين المؤمنين

الوقوف

ان يعرفهم

فى هذه المسألة بالحقيقة لان من قال يعلمه الراسخون يريد انهم يعلمونه
ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلمه اراد انه لا يعلمه حقيقة و
فيه بحث لان العلم وهو الاعتقاد المطابق الجازم ان كان
قسمين وقد نفاه الله تعالى عن الغير مطلقا فلا يمكن شئ
من القسمين وان لم يكن قسمين فيتحقق الخلاف
قال والقسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك
النظم وجريانه فى باب البيان اللفظ بسبب استعمال المتكلم
يتصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا باعتبار
الوضع وعدمه فقط فلذلك قال فى وجوه استعمال ذلك النظم
وجريانه فى باب البيان اى وجوه جريانه وهى اقسام الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية والصواب ان يقال فى وجوه
النظم بحسب الاستعمال لان النظم ينقسم الى هذه الاقسام لا الاستعمال ولانه فى بيان اقسام النظم
قال وهى اربعة ووجه الحصر ان اللفظ ان كان
مستعملا فيما وضع له اولا فالاول الحقيقة والثانى المجاز وكل واحد منهما
ان كان ظاهر المراد فيما استعمل فيه فهو الصريح والا فالكناية
قال فالحقيقة اسم لكل لفظ قد ذكرنا فى تعريف الخاص
ما يشكل على ذكر لفظ كل فى التعريف مع جوابه ثم للحقيقة اربعة
اقسام لغوية وشرعية واصطلاحية وعرفية بحسب الواضعين
ومحال الاستعمال فان كان الوضع من واضع اللغة واستعمل
فى اللغة فهى الحقيقة اللغوية كالانسان المستعمل فى الحيوان
الناطق فى اللغة وان كان من واضع الشرع واستعمل فيه فهى الحقيقة
الشرعية كالصلوة بالنسبة الى العبادة المخصوصة وان كان من واضع
علم او صنعة واستعمل فيه فالحقيقة الاصطلاحية كالرفع والنصب

لا يبعد ان يكون وجوه النظم من حقيقة ومجاز و وجوه بحسب البيان صريح وكناية

والجمل المستعملة في النحو وان كان حينئذ واضع غير المذكورين واستعمل
في غير الثلاثة المذكورة فهي الحقيقة العرفية كالدابة المستعملة في
الفرس عند اهل العرف والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى ليفهم منه متى اطلق
قال والمجاز اسم لما اريد به غير ما وضع له لمعنى يربط في محل الوضع
غير ما وضع له فيه كما يراد من الصلوة في اللغة العبادة المخصوصة وفي الشرع الدعاء
قال لاتصال بينهما معنى او ذاتا وهو من تتمة تعريف المجاز
واحترز به عما استعمل في غير ما وضع له لا لاتصال فانه لا يكون مجازا
كاستعمال لفظ السماء في الارض مثلا فانه ليس بمجاز وان استعمل
في غير ما وضع له بل ان خصص به يكون وضعا جديدا والا فخطاء
ثم الاتصال بين محل الحقيقة ومحل المجاز قد بلغوه اكثر من عشرين قسما
كالاتصال الذي بين السبب والمسبب والكل والجزء والملزوم
واللازم والشيء وما يشاركه في وصف خاص والشيء ومجاوره
والشيء وما يؤول اليه او كان عليه وغير ذلك لكن الكل راجع الى
ما ذكره المصنف لانه اما اتصال معنى او صورة لان الاتصال لا يخ
عن هذين القسمين والاتصال المعنوي شرطه ان يكون ما به الاتصال
مشهور الكون قريبا من الفهم ويعد فاسم تضمين المعنى الاتصالي
ويحصل للكلام طراوة وحسن والا لقبحت الاستعارة كاطلاق
الاسد على شخص باعتبار معنى الحيوانية فانه فيه لعدم الاختصاص
والحسن وكذا باعتبار البخر والحمى لعدم شهرة الاسد بذين الو
صفين وان كانا من لوازمه بل الصحيح اطلاقه باعتبار الشجاعة
اذ هي مختصة مشهورة ويحصل للكلام ملاحة وطراوة لذلك
فهم معنى مناسب اذ حسن الاستعارة انما يكون بهذا او كونها من العقلا
لهذا الغرض وكلما كان هذا اوفر كانت الاستعارة ابلغ ولو جوزت

لاس

الاستعارة باي معنى كان لاختلت الافهام ولما بقي الحسن و
الطراوة للكلام قوله كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء
ليس بجيد اذ لا يقال للاطلاق المجازي تسمية والصواب
ان يقال كاطلاق الاسد على الشجاع والسماء على المطر
قال او ذاتا كالاتصال الذاتي المجاورة كما في المطر
السماء اي السحاب فان السماء اسم لكل ما علاك واظلك يقال للسقف
وكذا للسحاب كما قال اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان
كانوا غضابا يعني اذا انزل المطر بارض قوم ونبت الكلاء
رعيناه ولم نلتفت اليهم وان كانوا غضابا والله اعلم
قال والاتصال سببا من هذا القبيل اي الاتصال
من جهة السببية من قبيل الاتصال الذاتي لان البحث متصل بالسبب
قوله سببا تمييز اي من جهة السببية وهو نوعان اي اتصال السبب
نوعان العلة ما يفضي الى الشيء دائما ويكون وضعه لذلك الشيء
كالشراء لثبوت الملك قال وانه اي هذا الاتصال يصح
الاستعارة من الجانبين مجاز ذكر الحكم وارادة العلة كما جاز
عكسه لان مرجع العكس افتقار الحكم الى العلة وتبعيته لها
والعلة ايضا مفتقرة الى الحكم وتابعة له بوجه اخر لان العلة
انما شرعت لاجل الحكم لا لذاتها حتى لو لم يكن الحكم مشروعا في
محل لا تكون العلة مشروعة فيه كبيع الحر ونكاح المحارم فيكون مفتقرة
الى الحكم وتابعة له باعتبار المقصود وان كانت سابقة عليه بالوجود
والحكم مفتقر الى العلة وتابع لها في الوجود كما ان الاكل مفتقر
الى الشبع وتابع له من جهة ان المقصود من الاكل الشبع وان كان
متقدما عليه بالوجود والشبع مفتقر الى الاكل في الوجود

سماء

بدل المسبب

مفهو

واذا كان كذلك استوى اتصال كل منهما بالآخر فيعم الاستعارة
من الجانبين قوله توجب الاستعارة اي يصح اذ يعني الايجاب
غير مناسب ههنا بينا هو محقق قولهم وفيه بحث لان الاستعارة
من الجانب المعقول ولمن العكس لانه ما لزوم للمفتقر اليه
واتصال اللازم بالملزوم اشد من العكس لان الملزوم قد ينفك
عن اللازم اذا كان اللازم عاما فالتعليل من هذا الجانب اولى
وايضا الحكم لا يفتقر الى العتق لانه قد يحصل بدونها كالملك
بغير الشراء لا ان يختص بها قال ولهذا قلنا اي ولان
صحة الاستعارة يعم الجانبين قلنا من هذه المسألة وهي ان من قال
ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الآخر يعتق هذا النصف لان الشرط شرا العبد مطلقا من
غير شرط الاجتماع وقد حصل الشرط بشرا النصف الآخر فيعتق هذا النصف
اما اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف
الآخر فالقياس ان يعتق هذا النصف كما في الشراء لكن في الاستحسان
لا يعتق لان الملك المطلق بحسب العادة يقع على كماله وهو ان يكون
بصفة الاجتماع ولهذا يقول الرجل والله ما ملكت مائة درهم قط
وهو قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما لم يجتمع في ملكه دفعة يعد
صادقا لان المطلق قد يتقيد بدلالة العرف كمطلق اسم الدراهم
يتقيد بنقد البلد بخلاف الشرا فانه اذا اشترى مائة وان كان على
التفاريق لا يجوز له ان يقول ما اشتريت مائة فهذا تحقيق ما ذكروه
وفيه بحث لان المطلق ينصرف الى الكامل بالاتفاق والكامل هو
المجتمع الاجزا فيكون اللفظ ظاهرا في كوامل الاشتراء والعبد والضمير راجع
الى العبد في قوله فهو حر وخفيا في نواقصها اذ هما الفاظ اخرى موضوعة

لها ولان كل احد يمنعهم عند اطلاق ذلك الكلام ما ذكرنا دون ما ذكروه
وهذا اية كونه ظاهرا فيما ذكرنا خفيا فيما ذكروه والشرع انما يحكم
بالظاهر ثم قالوا ان هذا في العبد المطلق واما في المعين فيعتق
النصف في الصورتين لان المعين يعرف بالاشارة ولا يعتبر فيه
الاوصاف فيستوي فيه الكامل والناقص كمن حلف لا يدخل هذه
الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعين وما ذكرنا
وارد فيه ايضا مع ان يطلق الملك بصفة الاجتماع كما سلم فالعبد
ايضا كذلك ولا لما كان الملك بصفة الاجتماع والمراد بالمشار اليه كما
سماه تاما في داره ام لا بصفة والدار اسم للعرصة بدليل دار عامرة
وغير عامرة فاتجه المسألة بين مسألة العبد والدار قال
فان عنى بأحدهما الآخر هذا هو التقريب يعني لو قال في الصورة الاولى لكن
ان اشتريت عبدا فهو حر وعنى بالشراء الملك وبالملك في الثانية
الشراء تعمل بنيته واراد به في الصورتين اي يصدق ديانة لانه
نوى محتمل كلامه وظاهر حال المؤمن الصدق لكن لا يصدق في القضا
فيما فيه تخفيف عليه وهو ان يريد بالشرا الملك حتى يشترط الاجتماع
ولا يعتق النصف اي لا يصدقه القاضي للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة
قال والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض اي النوع
الثاني من الاتصال شبه اتصال الفرع اي الحكم بما هو سبب محض ليس
بعلة السبب في اصطلاحهم ما يفضي الى الشيء وهو ان كان مفضيا دائما
ولكن وضعه لاجله يكون علة والا سمي سببا محضا وهو ان يفضي اليه
في الجملة ولا يكون موضوعا له كالفاظ العتق فانها اسباب لزوال
ملك المتعة بواسطة زوال ملك الرقبة احيانا وهي اذا صادفت
عتق الجواري وهي غير موضوعة لزوال ملك المتعة بل لزوال ملك الرقبة

اعلم بان الاتصال من حيث السببية معتبرة في الشرعيات لجواز الاستعارة كما بلغنا في الشرا
في الملك ثم كما يعتبر بعض الاتصال فكذلك لم يعتبر جهة الاتصال واعتبار الجهة غير مخصوص
بهذا الموضع بل هو في جميع المواضع في باب الاستعارة حمد الملة والدين الضرير عن الاستعارة
الكبير رحمه الله انه قال لو بطل من حيث كذا ومن جهة كذا لبطلت العلوم والفلسفة

وكالشراء فانه يفضي الى ثبوت ملك المتعة في الجواري بواسطة ثبوت ملك
الرقبة ولم يوضع له بل لثبوت ملك الرقبة وهذا النوع من
الاتصال يصح استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون
العكس اي لا يصح استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب
اما الاول فلان الحكم مفتقر الى السبب وقد مر ان صحة الاستعارة
لافتقار المستعار له الى المستعار منه فاذا قال لامراته حررتك
او اعتقتك او انت حرة واراد به الطلاق يقع الطلاق او يقول
ملكتك واراد به زوجتك ينعقد النكاح واما الثاني فلان
الاصل مستغن عن الفرع والسبب عن الحكم لانه غير موضوع له
بل لشيء اخر يجاز تحققه بدون الحكم فان شرا الامة المجوسية والاخت
من الرضاعة والعبد والبهيمة صحيح بدون حل المتعة ومثال الاصل لعدم
والفرع كما اذا قيل الابنا واريد الابناء او الاولاد بنسل اما اذا
قيل الاباء واريد الاجداد لا يقبل لعدم صحة الاستعارة هذا غاية
تقرير كلامهم وفيه بحث لانا قد بينا ان مصحح الاستعارة اولى ان
يكون افتقار المستعار منه الى المستعار اليه لا بالعكس فيصح استعارة
الحكم للسبب كما نقول لامته انت طالق واراد العتق وهذا اولى
من وجهين الاول ان الفاظ العتق انما هي اسباب في الجواري لزوال
ملك المتعة في الجواري لا في الحراير وفيما ذكرنا اتصال تا دون ما ذكرتم
الثاني انا بينا ان المنتقل لزوم والاستعارة من جانب الملزوم
اولى وايضا جاء في التنزيل في كثير من المواضع استعارة الحكم للسبب
مثل قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا والعنب سبب الخمر وكقوله تعالى وسارعوا الى
وينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا هو سبب وكقوله تعالى وان لم تفعلوا
ولن تفعلوا فاتقوا النار اي العناد المستلزم للنار وكقوله تعالى انما

ما كلون في بطونهم نارا اي ما هو سبب النار وكقوله واذا قرات القران
اي اردت القراءة والارادة سبب القراءة ولو قيل لغير المدخول بها اعتدي
يقع الطلاق مع ان الطلاق سبب للعدة لانه يفضي اليها في بعض الصور
وهو المدخول بها وكقولهم امطرت السما نباتا اي مطرا هو سبب للنبات ولا شك ان
هذا احسن واقرب الى الفهم من قولهم رانا الغيث اي سببه الذي
هو النبات وكقول الشاعر شربت الاثم حتى زال عقلي اي الخمر سبب
الاثم ولا شك ان هذا اقرب من قولهم تركنا ابا ما بلالا يلزم الجزاء
الاثم وكذا الحكم في الاصل والفرع ولا خفا ان استعارة الابا للاجداد
احسن واقرب الى الفهم من استعارة الابنا للاولادهم ثم الكلام في
في الاتصال السببي في الاصل والفرع ان كان من هذا القبيل فلا حاجة
الى ذكره وان لم يكن فلا توجيه لذكره بل لو كان لو نسبه اليه لزم ان
يذكر نوع الفراع عما هو المقصود لا في خلاله ثم ذكر الحكم بلفظ الفرع
حيث قال اتصال الفرع بما هو سبب محض ويورد له ذكر الاصل
والفرع ضرب من الخلط والتعقيد والابهام واجاب قوم بان
قوله والسبب للحكم تفسير لقوله الاصل للفرع لئلا يتوهم ان المراد
من الاصل العلة ومن الحكم حكمها وفيه خلل لان التفسير شرطه عدم
العطف قال وهو نظير اي الاتصال بين السبب و
المسبب الذي هو من احد الجانبين متوسط نظير
اتصال الجملة الناقصة بالكاملة مثلا زينب طالق وهند فان
الاولى جملة كاملة لوجود طرفيها والاسناد وبعدها جملة ناقصة
معطوفة عليها وهي هند مع خبرها المقدر بواسطة العطف
المذكور في الجملة الاولى فيكون مفتقرا الى الاولى ويكون الاولى
مفضية الى وقوع الطلاق بالثانية بتوسط الثالثة قوله يتوقف اول

بناها اي ع

بدل والتسمية

فان اول يتوقف في تلك الصورة على اخره لصحة اخره لا لصحة اوله لان اوله كلام تام مفيد لا

في قوله ع

افتقار لعدم الافادة الى الغير كلاو الجملة الناقصة

لانا ع وجانا ع بانا نقصها ثم بذكر لصحة اخره

الكلام اخبر فقط اعلاما

فاما الوقف في حق الحكم لعدم

التام كالمعدوم

الانشاد في نسخ

ما كلون

الروح

في نسخ

الكل في نسخ

الاستعارة

السبب والطلاق للاعتاق

المجاز

وهو الاتصال من حيث السببية في نسخ

وسارعوا الى مغفرة من ربكم اي اسباب المغفرة وكثيرة

الكلام على آخره لصحة ارخ وانصرافه اي صارت الجملة الاولى موقوفة
محفوظا ليتم الباقية لافتقار التأثير اليها لا لنفسها كما يكون في الجملة
المستقل منها والجملة التي تحلق لانها كاملة في ذاتها ولا خفاء ان
هذا وان كان حقا لكن لا مدخل له في هذا التمثيل لم يعرف من هذا
المثال حكم الجملة الناقصة المعطوفة كقوله انت بشرط وصلح وانه اذا
قال للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع الثلاث ويكون الثاني
والثالث مفتقرا الى الاولى كما ذكرنا قال ـــــ وحكم المجاز وجود
ما اريد به يعني حكم المجاز ثبوت ما اريد به خاصا كان او عاما كما في الحقيقة
ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رضي الله عنه لا
تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحل الصاع
اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع غير مرادة ههنا فان بيع نفس الصاع
بالصاعين جائز بالاجماع بل المراد ما يحله مجازا اطلاقا لفظ المحل على [وادمر]
[بطريق] الحال كقوله في يحيى من يحيها لانه اسم جنس محلى بلام الاستغراق و
فيعم جميع ما يحله مطعوما كان او غير مطعوم كما لو قيل بطريق الحقيقة
ولا الحال بالصاع بالحال في الصاعين فدل بعبارته على عموم جريان الربا [نح]
في المطعوم وغير المطعوم كالجص والنورة كما يجري في المطعوم كالحنطة
وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به
صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين قوله وبكون
اشارة الى تجوز المجاز لان المجاورة من مجوزاته ولا حاجة الى ذلك لان الحلول
ايضا مجوز قال ـــــ وابى الشافعي رحمه الله ذلك اي عموم
هذا الحديث وقال لا عموم للمجاز لان المجاز انما جوز لضرورة التوسعة
في الكلام وقد الحقيقة بمنزلة الرخصة الشرعية في الاحكام للتوسعة
على الناس ورفع الحرج فالاول والمطعوم مراد بالاجماع فلا نصار الى

العموم

العموم كما في الرخص الشرعية مثاله قوله تعالى واسأل القرية فانه لا
حاجة الى ان يقدر جميع اهل القرية واجاب المصنف بان المجاز
موجود في القرآن مثل قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل وقوله تعالى
فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض وامثال ذلك والله تعالى منزه عن العجز و
الضرورات فلا يكون المجاز للعجز والضرورة هذا ما ذكره وفيه بحث
لان معنى كلامه انه ضروري لتوسع الكلام لا للمتكلم كما في الرخص
الشرعية فانها لضرورة التوسع على العباد لا لضرورة الشارع واحتياج
الاثر الى شيء لا يقتضي احتياج المؤثر اليه لان الاثر يمتنع بدونه والعوز لا
يتعلق بالممتنع لا لنقصان بل لعدم قبوله وايضا هذا وارد في كل شيء
[سوحم] كالتوسعة على الناس وغيرها فلا يتجه اعتراضه بل جوابه انا ان
سلمنا انه يكفي الاقل لكنا انما نقول بالعموم حيث يدل الدليل عليه و
ههنا دل عليه لام الاستغراق لانها وضعت لعموم ما اريد باللفظ الذي
هي داخلة عليه بخلاف الرخص واسأل القرية فانه ما دل الدليل فيهما على
العموم قال ـــــ ومن حكم المجاز والحقيقة استحالة اجتماعهما اي
اجتماع مفهوميهما اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على
مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في حالة واحدة فذهب الشافعي رحمه الله وطائفة
من العلماء الى جوازه وذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الى استحالته
واحتج الاولون بانا قد نريد من لفظ واحد معاني كثيرة متغايرة كما في العام
ونحن من انفسنا وجدانا ضروريا انه يمكننا ارادة معاني مختلفة فانكار
[امر] هذا الجواز انكار ضروري وذلك لانا لو قلنا لغيرنا لا تنكح ما نكح ابوك ونريد
العقد والوطء يمكننا ذلك الوجه قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على العقد
والوطء كما ذهب اليه المفسرون وكقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم ولا خلاف ان المراد الام والجدة والبنت وبنتها واسم الام على الجدة

والسنن على شبها مجاز فقد اريد الحقيقة والمجاز معا وكقوله تعالى الم
تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
والنجوم والجبال واراد بالسجود من ذوي العقول وضع الجبهة
وهو حقيقة ومن غيرهم الخضوع وهو المجاز واحتج المصنف
على عدم الجواز بالتشبيه بالثوب الواحد ملكا وعارية فجعل اللفظ
بمنزلة الثوب والمجاز من الحقيقة بمثابة العارية من الملك وزعم انه
كما يستحيل ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في حال واحد
هذا ما ذكره وهو ضعيف لانه ان اراد به لا يجوز ان يكون بالنسبة الى شخصين
ملكا وعارية فلا نسلم وان اراد بالنسبة الى شخص واحد فهذا مسلم لكن كيف
يناسب المدعى اذ المدعى ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل في المعنى
الحقيقي والمجازي دفعة واحدة لانه لا يجوز ان يستعمل في معنى واحد على
طريق الحقيقة والمجاز وايضا هذا ان كان تشبيها فكيف يصير دليلا
وان كان قياسا فالقياس غير جائز في اللغويات فان قلت المراد ان الثوب
الواحد ان يكون ملبوسا لشخصين في حال واحد ويكون ملكا لاحدهما وعارية
للاخر ثبت استحالة هذا لا لانه ملك وعارية بل لان الجسم الواحد
في حال واحد لا يكون في مكانين واعترضوا عليه بان الثوب جاز
ان يكون ملكا وعارية على اللابس كما اخذ المالك الثوب الذي رهن
عن المرتهن عارية قلنا المراد العارية من المالك وبالجملة سوق كلامه
في الدعوى والدليل ركيك لا يليق باهل الدراية واحسن ما يمكن ههنا ان
يقال اذا اريد من اللفظ المعنى الحقيقي فقد استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي
واستعمال الشيء في الشيء مع صرفه عنه مما لا يجتمعان معا كوضع الشيء في
شيء مع نقله عنه والمجاز انما يكون بصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي فلو اريد
من اللفظ المعنى الحقيقي والمجازي في حالة واحدة يلزم الاستعمال مع الصرف

هذا اللفظ العام الا انه يستعمل الكل بحقيقة بمعنى واحد فيكون الكل في معنى واحد مسمى واحد لشيء 2 نسخ

في حالة واحدة فيلزم اجتماع المتنافيين وهو محال وجوابه لا نسلم ان
المجاز بصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي وانما يكون ان لو لزم في المجاز تعلق
اللفظ اولا بالمعنى الحقيقي حتى يصح صرفه عنه وليس كذلك بالاتفاق بل
المجاز باستعمال اللفظ في المعنى المجازي ابتداء كما ان الحقيقة باستعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي كذلك وحينئذ لا يجوز ان يستعمل فيهما معا كالعام
وافراده وقوم ممن منعوا في المفرد جوزوا في الجمع بناء على ان لفظ
الجمع في حكم التعدد وقد ورد في التنزيل قوله تعالى اله ابائك ابراهيم واسمعيل
واسحق والحق الجواز في المفرد والجمع كالعام في افراده ولذا اختلفوا
في اطلاق اللفظ المشترك على معانيه دفعة والحق ايضا جوازه كما في العام
وقال قوم منهم الغزالي انه يجوز في الجمع عقلا لا انه ليس بلغة وفسره
قوم بان معناه ان هذا الاطلاق ليس بطريق الحقيقة وهذا ضعيف لان
الواضع ما وضع للمعنيين ومن هذا توقف للمعاني مكررة في
مباحثهم بان يقول لو صح كان اطلاقه على المعنيين مجازا فالاصل
عدمه الا ان يدل دليل على ارادة المعنيين هذا هو الحق في هذا الموضع
ولهذا قال محمد اي لان الجمع بين المعنى الحقيقي و
المجازي متعذر قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير لو ان عربيا لا
ولاء عليه اي ما اعتقه غيره اوصى بثلث ماله لمواليه اي لمن
اعتقهم وله معتق واحد وهذا المعتق عتق غيره يكون نصف
الثلث للمعتق والنصف الاخر يكون لورثة الموصي ولا يكون لمولى
مولاه لان لفظ المولى حقيقة لمن باشر الموصي اعتاقه وللمولى مولاه
مجاز لانه ما باشر عتقهم لكنه لما كان سببا لذلك باعتاق الاولين
اطلقوا عليهم لفظ الموالي مجازا والجمع متعذر بين الحقيقة والمجاز فكانت
الحقيقة اولى ولو لم يكن له احد من الموالي كان الثلث لموالي الموالي لتعين
المجاز

والمجاز ههنا الى ما فيه محسن العتيق ان لا يكون حملا لان لفظ المولى فانه اسم للمعتق سواء كان معتقا اولا او غيره معتق

حينئذ ولا ينصرف الى الورثة وانما قيد بقوله لا ولاء عليه لانه لو كان
عليه ولاء وهو مما يتبين مراده حال حيوته يصير لفظه مجملا لان لفظ
الموالي مشترك بين المعتِق والمعتَق ولا عموم للمشترك على رأيهم
فبطلت الوصية قوله حتى استحق النصف لان الاثنين في الوصايا
بمنزلة الجماعة اعتبارا بالميراث فان للاثنين فيه حكم الجماعة كالبنتين
والاختين وكالاخوين في حجب الام من الثلث الى السدس هذا ما
ذكروه وقيد العربي لا حاجة اليه لان كل من لا ولاء عليه يكون
حكمه هذا عربيا كان او عجميا واجاب قوم بانه انما قيد بالعربي لانه
لا ولاء على العربي لان حكمهم الاسلام او السيف لا الرق واعترض
آخرون عليهم بانه قد يكون عربي عليه ولاء كما يكون امه جارية
عجمية وابوه عربيا واعتقها مولاها فيكون هذا عربيا وعليه الولاء واجاب
الاولون بانه انما قيد بقوله لا ولاء عليه ليخرج مثل هذا هذا ما ذكروه
وعلم من هذا الجواب انه لا فائدة في قيد العربي اذا قيد بقوله لا ولاء
عليه فالصواب ان لا يذكر قال وانما عمهم الامان هذا جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا
استامن الكفار على ابنائهم او مواليهم بان قالوا آمنونا على ابنائنا
ومواليها حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي الموالي كما اثبتم
للابناء والموالي وقد جمع بين الحقيقة والمجاز لان اسم الابناء والموالي
مجاز في ابناء الابناء وموالي الموالي فاجاب بان اسم الابناء والموالي
ظاهرا يتناول الفروع اي ابناء الابناء والموالي لموالي الموالي لان بني
الابن ينسبون الى الجد بالنسب مجازا كبني هاشم وبني تميم وقال الله تعالى
يا بني آدم وكذا معتق معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه
سبب لحقيقتهم باعتاق الاول لكن بطل العمل بهذا التناول الظاهر لتقدم

ابنائهم صح

الحقيقة

الحقيقة على المجاز في الارادة فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم
اياهم مجازا لكن بقي مجرد الاسم الظاهر التناول مجازا شبهة اذ الشبهة
ما يشبه الثابت ولا يكون ثابتا وههنا كذلك لان الاسم بظاهره يدل على
تناوله لمدلوله المجازي وليس كذلك لما قلنا من استحالة الجمع وقيل الشبهة
دلالة الدليل مع تخلف المدلول فاثبتنا الامان بسبب الشبهة استحسانا
لان الشبهة كافية في حفظ الدم كما في الحدود اذ الاصل حفظ الدم
لقوله عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب
ولهذا لم يجز القتل قبل دعوة الاسلام ولعرض قبول الجزية فيكتفى فيه
ادنى شبهة وصار ثبوت الامان بشبهة مجرد الاسم كثبوته بالاشارة
فيما اذا دعا بها الكافر الى نفسه بان يشير اليه ان تعال حتى ترى
ما افعل بك او تعالى لنقاتل او امثال ذلك فظن الكافر امانا فانه
يثبت بها الامان لصورة المسالمة اي الامان وان لم يكن هذه مسالمة
حقيقة والدليل عليه حديث عمر رضي الله عنه ايما رجل اشار الى رجل
من العدو ان تعال فانك ان جئتني قتلتك فاتاه فهو آمن يعني اذا لم يسمع
قوله ان جئتني قتلتك او لم يفهم فعلم ان اثبات الامان للفروع باعتبار
الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز هذا ما ذكروه وفيه بحث
لان المجاز لا يكون ظاهرا بل هو خفي لكون المعنى المجازي مسمى باسم
آخر وهو ابنا الابنا ومع ذلك معلوم ان معناه المجازي غير مراد
اصلا لاستحالة الجمع فكيف يتحقق شبهة لان ما يكون انتفاؤه معلوما
لا يشبه بما يكون ثابتا والقياس على الاشارة ضعيف لظهور الفرق
لانه يتوهم من اشارته المسالمة مع عدم العلم بانتفائها فيتحقق
الشبهة بخلاف ما ذكرتم فان فيهما مشكوك وانتفاؤها معلوم فكيف

الاشارة صح

معناه

يحصل الشبهة قال ــــــ وانما ترك هذا جواب سؤال يرد
على هذا الجواب وهو ان يقال قد اعتبرتم صورة الاسم شبهة في حفظ
الدم في الاستيمان على الابناء ولم تعتبروها في الاستيمان على الاباء
والامهات في حق الاجداد والجدات فانهم اذا قالوا آمنونا على
آبائنا وامهاتنا لم يثبتوا الامان على الاجداد والجدات مع ان الاسم
يتناولهم صورة ايضا فقال انما ترك ذلك لان اعتبار الصورة
لثبوت الحكم في محل آخر غير محل الحقيقة لا بد وان يكون بطريق
التبعية والتبعية للابناء لا للاجداد والجدات لكونهم اصولا فلذلك
ترك اعتبار الصورة فيهم هذا ما ذكروا والحاصل ان يجوز الاصل للفرع
تبع دون العكس كما مر في اثبات المجاز وفيه بحث لان التبعية
المعتبرة في فهم المعنى ما يكون بحسب العقل لا بحسب الخارج وتبعية
الاجداد والجدات للاباء والامهات بحسب العقل اقوى من تبعية
ابناء الابناء للابناء لان الفرع ملزوم للاصل من غير عكس والملزوم
افضى الى اللازم من اللازم الى الملزوم وقد مر هذا في تحقيق اقسام
المجاز قال ــــــ فان قيل اعترضوا على قولهم الجمع بين الحقيقة على
والمجاز ممتنع بمسائل احدها انه اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان فلم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية انها مملوكة او مستاجرة
او عارية يتناول هذه الثلاثة وهي بالنسبة الى الملك حقيقة
وبالنسبة الى غيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك دون الملك
ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز وكذا وضع القدم يتناول الدخول
حافيا حقيقة ومتنعلا وراكبا مجازا وكذا لو قال لله علي ان اصوم
رجبا ونوى به اليمين يكون نذرا ويمينا حتى يجب عليه القضاء والكفارة

قوله

قوله فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام حقيقة للنذر
لانه وضع له فيكون نذرا نوى النذر او لا الا ان نوى اليمين و
نوى ان لا يكون نذرا فانه حينئذ يكون يمينا لا نذرا ومجاز لليمين
لان لليمين صيغة اخرى فيحتاج الى النية فان قلت النذر
يمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين فيكون
حقيقة له ولا يحتاج الى النية قلت النذر مستلزم لليمين
لا انه عينه اذ اليمين قد يوجد بدون النذر فيكون اليمين
حقيقة اخرى فلا يكون صيغة النذر حقيقة فيها فيحتاج الى
النية واجاب المصنف عن الاول بان مبنى الايمان على العرف
والعرف اراد الدخول بذكر وضع القدم لا وضع القدم فقط
لانه انما يقال هذا حيث يراد الامتناع عن الدخول حتى لو وضع
القدم بدون الدخول لا يحنث عرفا ولا يحنث شرعا فكانه حلف
انه لا يدخل وهذا يتناول الدخول حافيا كان او متنعلا او راكبا
فيحنث بالكل ويكون الكل مجازا فيكون هذا من قبيل عموم المجاز
لا الجمع بين الحقيقة والمجاز واضافة الدار يراد بها نسبة السكنى
عرفا لان الدار مطلقا لا تعادى ولا تهجر لذاتها وانما تهجر
لبغض ساكنها فكانه قال لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا
مسكونة لفلان لا انه ملكه فاراد به الاضافة المجاز لا الحقيقة
فيكون عموم المجاز لا حقيقة ومجازا قال ــــــ وهو نظير
اي عموم المجاز ههنا نظير فيما اذا قال عبدي حر يوم يقدم
فلان ولم ينو انه يقدم نهارا او ليلا فقدم ليلا يعتق لانه قد
يراد من اليوم الوقت فيكون عموم المجاز لا الحقيقة والمجاز
وتحقيقه ان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الوقت وقد يراد به

كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والمراد مطلق الوقت لان
التولية عن الزحف منهي عنها في اي وقت كان ليلا او نهارا
ويرجح احدهما بالمظروف فان كان مظروفه مما يمتد بان يصح
تقديره بمدة كاللبس والركوب والسكون وامثالها فانه يصح ان
يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت الدابة يوما وسكنت في الدار
شهرا يحمل لفظ اليوم على النهار اذ يصلح ان يكون مقدرا به
فكان الحمل عليه اولى او كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول
والقدوم وامثالها الدفعية بدون مدة لانها افعال في زمان ممتد يحمل
على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب فقول القائل عبدي حر يوم
يقدم فلان او امرأته طالق يوم يقدم مما لا يمتد لان الحرية والطلاق
يقعان دفعة فيعتبر فيه مطلق الوقت فيعتق ويطلق اذا قدم نهارا
او ليلا بعموم المجاز كما في مسئلة وضع القدم ولو قال لامرأته امرك
بيدك او اختاري نفسك يوم يقدم فلان يحمل اليوم على النهار لان
التفويض والتخيير مما يمتد فلو قدم ليلا لا يصير الامر بيدها ولا يثبت
لها الخيار وبعضهم اعتبر المضاف اليه بانه ان كان يمتد فيحمل على
النهار كما في قوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس وان
لم يكن مما يمتد يحمل على الوقت كقوله انت طالق يوم يقدم فلان واعترض
عليه الاولون بان العامل في الظرف مظروفه لا المضاف اليه بالاتفاق
فاعتبار المؤثر اولى من اعتبار شيء لا تأثير له فيه وفيه بحث لان المضاف
اليه مخصص له بحاله دون العامل واعتبار المخصص في التخصيص اولى
من غير المخصص هذا تحقيق ما ذكروه وفيه بحث لان امتداد المظروف
لا يقتضي الا امتداد ظرفه لا انه النهار او غيره وعدم امتداده لا يقتضي
امتداد ظرفه لا انه لا يكون النهار وقد يوجد في الاول غير النهار كالشهر الأعلام

والاولى ان يقال ان ايجاب المباح يستلزم تحريم ضده الذي هو مباح ايضا فيكون يمينا فالنظم يستعمل في الامرين النذر الذي معناه الحقيقي ومعناه المجازي الذي هو اليمين بطريق ولزوم الاول الثاني بحكم اللزوم ... هكذا قيل وارد عليه انه يلزم ان يكون عنده وان لم ينو فالنظم يستعمل في المعنى المجازي ولزوم النذر باعتبار انه مدلول الصيغة ودلالته على اللزوم بواسطة ... عن ارادة المعنى الحقيقي فلا بد وان لم يوجد فلا يكون الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي ... اصول الفقه

هذا لنا تحقيق وفي الثاني امثلة كذلك اما الاول فقولنا اركبوا يوم
يأتيكم العدو واكتب يوم يخاف الفقر وعليكم بحسن الظن بالله
يوم حضركم الموت واما الثاني فكقولنا انت حر يوم يصوم الناس و
انت طالق يوم ينكسف الشمس وانزل هذه الآية يوم يسند الحق
وامثال هذه مما لا يعد كثيرة وايضا العجب انهم جعلوا قول القائل
امرك بيدك واختاري نفسك مما يمتد وليس كذلك فان التفويض
والتخيير انما يحصلان في آن واما الامتداد لكونها مفوضة ومخيرة
لا للتفويض والتخيير ولا فرق بينهما وبين العتق والطلاق
واذا عرف هذا فالضابط ان ينظر الى المظروف ومتعلق الظرف
فان اختص احدهما او كلاهما بالنهار فيتعين النهار والا فالوقت
كما في الامثلة المذكورة فليتأمل ـــــ واما مسئلة النذر فليس
يجمع ايضا بعين ما ذكروا من اعتبار معنى النذر واليمين يجمع
بين الحقيقة والمجاز وانما يكون جمعا ان لو كانا مرادين من صيغة
واحدة وليس كذلك بل النذر بحسب الصيغة واليمين بحسب موجب
النذر وهو الايجاب على نفسه لان ايجاب المنذور تحريم لتركه الذي
كان مباحا وتحريم المباح يمين فصار النذر يمينا بواسطة موجبه وهو
ايجاب المنذور لا بحسب صيغته فلم يكن جمعا كما ان الامر بالشيء
نهي عن ضده بواسطة لزوم المأمور به لا بصيغته وتحريم المباح
يمين لان النبي عليه السلام حرم مارية وقيل حرم العسل على نفسه
فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى
يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روي انه عليه السلام اعتق
رقبة في تحريم مارية فعلم ان النذر بصيغته نذر فقط واليمين بواسطة

بوجهه ومثل هذا اكثر فان شرا القريب صحيح اعتاقا في الشرع وهو
نصفه اثبات للملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان
الشراء اعتاقا بموجبه لا بنصفه هذا ما ذكروه وفيه بحث لان الجمع
بين الحقيقة والمجاز ليس الا ان يذكر لفظ ويراد به المعنيان ولا بد
من معنى مجازي للمجاز فما ذكرتم من ان الشرى في كل حمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي فاني هذا فلا يكون هذا عذرا والفرق واضح بين النذر
والقريب فان ثبوت العتق فيه ليس بارادته بل بالشرع سواء
اراد او لا بل نفاه وانما يكون نظيره ان لو كان العتق لا بالنية ووقع
الجمع بعضهم بوجه اخر وهو انه اجتمع في النذر كلمتان لله وعلي و
الاول يمين والثاني نذر لا انه غلب استعمال هذه الصيغة في النذر
عرفا اما ان لله يمين فلانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن
عباس رضي الله عنهما دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج
واما ان علي للنذر فظاهر فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من
محتملاته فيعمل بنفسه ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة
واحدة بل في كلمتين وذلك جائز فيكون على ان اصوم سادا
مسد الجواب القسم وايضا مقتضيه كالرجل في قوله والله ان جئتني
لاكرمنك فانه جواب الشرط وساد مسد جواب القسم هذا ما ذكروه
وفيه بحث اذ لا نسلم ان لله وحده يمين بل هو مع صلته في صيغة
اليمين يمين ومع علي في صيغة النذر نذر قال ——— ومن حكم
هذا الباب اي من باب حكم الحقيقة والمجاز انه اذا دار اللفظ
بين الحقيقة والمجاز وامكن العمل بالحقيقة بان لا يدل دليل على
ارادة المجاز يحمل على الحقيقة لان الاصل في الكلام الحقيقة دون المجاز
لان الحقيقة اصل والمجاز مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل كقوله

كقوله استقبلني الحمار لا يحمل على البليد الا بقرينة تصرفه عن معناه
الحقيقي كما يقول استقبلني اليوم حمار يتكلم فلا يكون اللفظ مجملا كما
زعم قوم لانه متعين اما للحقيقة او للمجاز والمجمل ما لا يتعين لشيء
قال ——— فان كانت الحقيقة متعذرة يعني ان كان حمل اللفظ على
المعنى الحقيقي متعذرا او مهجورا يصار الى المعنى المجازي مثال الاول حلف
لا ياكل من هذه الشجرة لا يمكن حمله على الاكل من عين الشجرة اذا لم يكن
ماكولا فيحمل على ما يمكن لكله منها كالثمر ان كان لها ثمر وعلى القيمة
ان لم يكن اما اذا كانت عين الشجرة ماكولة كقصب السكر والرباس
فلا يصار الى المجاز هذا اذا لم يكن له نية شيء منها اما اذا كانت فيمينه
على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك مثال الثاني كما حلف لا يضع قدمه
في دار فلان فانه يمكن حمله على وضع القدم فقط لكن مهجور استعماله فيه
عادة فيحمل على المجاز قال ——— وعلى هذا قلنا اي على ان مهجور
الحقيقة يصار الى المجاز قلنا اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا ينصرف
الى الجواب مجازا حتى لو اقر على موكله يصح اقراره اطلاقا لاسم السبب
على المسبب لان الخصومة سبب الجواب وقيل اطلاق الاسم الجزء على
الكل لان الانكار الذي يتشاجر به الخصومة بعض الجواب لان الجواب
يكون بلا او بنعم وفساده واضح لان الجواب احدهما لا مجموعهما ولا
انكار سبب الخصومة لا عينها وانما صرف عن الحقيقة لان الخصومة حرام
شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فكانت حقيقة مهجورة شرعا ولان
الوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يثبت به انه
مملوك للموكل انما هو الجواب لا الانكار لانه اذا عرف ان الخصم محق
لا يملك الانكار شرعا فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور
عادة لان ظاهر حال المسلم اتباع الشرع فلهذا حملناه على المجاز

خفية
يضع ح
عند
لما ذكر او لان الانكار ... تنشأ منه الخصومة ...
يدل ... يتبعض ... قوله ... ولا تنازعوا ليس تنازعوا مطلق التنازع ولا يلزم حرمة الاصلاح ... لانه تنازع ... فكان كذلك لا يلزم اندراج الخصومة تحت التنازع المنهي عنه ... التقريب ...

فان قلت الخصومة اذا كانت حراما شرعا لما كان التوكيل بها
صحيحا شرعا وشرط المجاز صحة ارادة المعنى الحقيقي او صحة
المعنى المجازي كما مر فلا يصح المصير الى المجاز بل كما ان هذا التوكيل
باطل قلت شرط المجاز صحة الاصل عقلا لا شرعا لجواز ان في الحلف
على شرب الخمر وترك كلام الصبي مع عدم الصحة شرعا لكن يرد
ان اللفظ اذا صرف عن الحقيقة يشترط ان يحمل على اقرب
المجازات الى الحقيقة لا على الابعد ولا اقرب الى الخصومة البحث
والمرافعة لا الجواب لانه من مفهوم الحقيقة لا سيما لا قران
اذ هو مصالحة لا مخاصمة ولا يجوز اطلاق اللفظ على ضد معناه
مجازا بالاتفاق قال ـــــــ لا ترى انه لو حلف لا يكلم
هذا الصبي هذا توضيح ان المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة
يعني لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه حتى
لو كلمه بعد كبره يحنث في يمينه والاصل فيه ان اليمين متى
عقدت على شيء بوصف فان صلح الوصف داعيا الى اليمين يتقيد به
منكرا كان او معرفا احترازا عن الغاء كلام العاقل كما حلف
لا ياكل من لحم هذا الجدي او من هذا الجدي يتقيد بالوصف حتى لو
اكله بعد الكبر لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا لان
لحم الجدي مضرة وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف
عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يكون مقصودا باليمين لانه
المعرف للمحلوف عليه فلو لم يعتبر بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة
كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم الكبش لم يحنث وان كان معرفا
بالاشارة لا يتقيد كما حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار
كبشا يحنث لان الوصف هاهنا ليس للتقييد لانه لا يصلح داعيا

الى اليمين لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر بلحمه كان اشد
امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف لحصوله بما هو اقوى
وهو الاشارة لانها بمنزلة وضع اليد عليه وح يحمل على المجاز
وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل من لحم هذا
الحيوان واذا عرف هذا فلو حلف لا اكلم هذا الصبي فوصف
الصبا ان كان صالحا لا يكون داعيا الى الحلف بترك الكلام
معه لسفاهته وسوء ادبه كوصف كونه جديا لكن هجران
الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام من
لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك
الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة الى المجاز لان
الحقيقة هاهنا غير مقصورة فيحمل كانه قال لا اكلم هذا الذات
بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فلو كلمه بعد الكبر يحنث لبقاء
الذات بخلاف ما اذا حلف لا اكلم صبيا فانه يتقيد بالصبي وان
كان حراما مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف ضرورة لانه
معرف للمحلوف عليه كما مر فيتقيد اليمين به وان كان حراما
كما حلف ليشربن اليوم خمرا يعقد اليمين وان كان حراما لضرورة
كون الحرام مقصودا بالحلف فيحنث ان لم يشرب هذا ما ذكروه
وفيه بحث لانه لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام
صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع المومن دائما وهما
المومن حرام فوق ثلثه ايام والتزام المجاز فلاجل الاحتراز عن
واحد من الاربعة التزم الاربعة وهذا كلام عجيب قال ـــــــ
فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اي معنى حقيقي مستعمل غير متعذر
ولا مهجور ومجاز متعارف اي معنى مجازي معروف يسبق الى الفهم

في العرف فعند ابي حنيفة رحمه الله اعتبار الحقيقة اولى وعندهما اعتبار
المجاز اولى فاذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او حلف لا يشرب من الفرات
ولا نية له فعند ابي حنيفة رحمه الله انما يحنث باكل عين الحنطة
والكرع من الفرات ولا يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالدقيق
والخبز وغير ذلك وبالشرب بالاغتراف والاواني لان الحقيقة مستعملة
فيهما اذ الحنطة عينها ماكولة عادة مشوية ومطبوخة وما يصنع
كالهريسة وقد توكل ايضا نيا حبا حبا عند الضرورة وكذا الكرع
الذي هو حقيقة كلامه في حق الشرب فان من الابتداء العادة فينبغي
ان يكون الابتداء سرية من الفرات مستعملة وعندهما يحنث باكل عينها
وما يتخذ منها وبالكرع والاغتراف والاواني لان المتعارف هو الان
المفهوم من قولهم لاهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من
اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير وفي الشرب من الفرات
شرب ما يتسرب اليه فوجب حمل الكلام على المتعارف و
وهذا يرجع في هذا الاختلاف يرجع الى اصل مختلف بينهم وهو
ان المجاز هل هو خلف عن الحقيقة في التكلم او في الحكم وتحقيقه
انه لا خلاف ان المجاز خلف عن الحقيقة وان شرط الخلف انعدام
الاصل مع امكان وجوده في نفسه اذ لو كان لو كان الاصل حاصلا
فلا يعتبر الخلف ولو لم يكن ممكنا اصلا لما كان له خلف اذ لا
فرعية مع امتناع الاصلية لكن اختلفوا في المجاز خلف عن الحقيقة
في التكلم او في الحكم فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى الاول وهما الى
الثاني وتحقيق قول ابي حنيفة رحمه الله ان التكلم باللفظ وارادة
المعنى المجازي خلف عن التكلم به وارادة المعنى الحقيقي ثم ثبت
الحكم المجازي في المحل المجازي بناء على صحة التكلم بالاستبداد

(هامش: وهو حقيقة شرعا — هو اصل — ان — منها)

لاخلفا

لا خلفا عن شئ كما ثبت حكم الحقيقة في محلها بناء على صحة التكلم
فالتكلم بهذا اسد للشجاع خلف عن التكلم به للهيكل المعلوم
ويثبت الشجاعة بالاستبداد لان الحقيقة وهي الاوصاف اللفظ
بالحقيقة في التكلم اولى وتحقيق قولهما ان المجاز في اثبات الحكم
المجازي خلف عن الحقيقة في اثبات الحقيقي فالتكلم في هذا اسد
في اثبات الشجاع في المحل المجازي خلف عن التكلم به في اثبات الهيكل
المعلوم لان المقصود هو المعنى ورعاية الخلفية فيه اولى وانما يعتبر
الخلفية في اثبات المعنى دون المعنى لانه لو لم يكن قصد الاثبات
فقد لا يحكم ثبوت الحكم المجازي كما قال لعبده يا ابني حالة الندا
فانه لا يعتق لعدم قصده الى اثبات البنوة بل الى النداء ولذا
عرفت هذا فنقول اذا قال لعبده وهو اكبر سنا من مولاه هذا ابني
يعتق عند ابي حنيفة رحمه الله لصحة مجاز بناء على صحة اصله وهو
صحة التكلم به في الابن وعندهما لا يعتق بناء على امتناع اصله وهو
اثبات المعنى الحقيقي اذ يمتنع هو ابنه بوجه اصلا ويصير كلامه لغوا
كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او تخلق [illegible] فاما اذا كان
اصغر منه بحيث يولد مثله لمثله فانه يعتق وان كان معروف
النسب الى غيره لصحة اصله لجواز ان يكون مخلوقا من مائه
بالزنا او وطي الشبهة لكن لا يثبت نسبه وظهور حمل على المجاز
هذا غاية تقرير كلامهم وفي قولهما بحث لانهما ان اوجبا في صحة
المجاز امكان المعنى الحقيقي في محل الحقيقة فههنا كذلك فينبغي ان
يجوز المجاز وان اوجبا في محل المجاز فذلك خلاف اتفاق اهل
اللسان فانهم اتفقوا على صحة قولهم هذا اسد مع امتناع تحقق
الحيوان المعلوم فيه وكذا في اكثر المجازات فان قيل المراد الاول

(هامش: والمجاز هو — الحكم — [illegible] — كما وقع [illegible] — للشجاع هو)

ويمتنع ان يكون ثبات نسبه للغير اكثر ثبوتا منه فيمتنع اصلا فلا حاجة
الى ان يقال في الاصغر انه جاز ان يكون ثبات نسبه بالزنا او الشبهة
ثم ما في محل المجاز لا يجب ان يكون في محل الحقيقة والا لما امكن
المجاز اصلا اذ المغايرة ضرورية بين المحلين ذاتا او وصفه
كما في الاسد والشجاع فلا يجب رعاية زيادة السن في محل
الحقيقة لصحة المجاز وح وضح الفرق بين صورة النزاع
وبين قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق لانه ليس
له حقيقة اصلا يتكلم به فيلغو بخلاف ما ذكرنا واذا عرف
هذا فعند ابي حنيفة رحمه الله الحقيقة المستعملة اولى من المجاز
المتعارف لانه لما كانت الخلفية في التكلم لا في اثبات المعنى
والاصل هو التكلم بالحقيقة فهي اولى عند امكان العمل بها ولما
لم يكن مهجورة امكن العمل بها فهي اولى وعندهما لما كانت الخلفية
في اثبات المعنى اعتبر الترجيح باعتبار المعنى والمعنى المجازي
ههنا راجح على المعنى الحقيقي لدخول الحكم الحقيقي تحت عمومه من
غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة هذا تقرير
ما هو المشهور منهما في الشروح وفيه بحث من وجهين الاول
ان زيادة فائدة المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت
الخلفية في اللفظ المستعمل او في اثبات المعنى فاي مدخل للخلفية
فيه بل الخلفية منافية لرجحانه لان اثبات المعنى المجازي لما
كان خلفا عن اثبات المعنى الحقيقي فيكون الاصل هو المعنى الحقيقي
فحمل اللفظ عليه اولى الثاني هذا انما يصح ان لو كان جميع المجازات
المتعارفة اعم وليس كذلك كما في الغائط فانه للمطمئن من الارض
وللعذرة مجاز متعارف مع عدم العموم وهذا البحث ايضا آت فيما

نقل عن ابي حنيفة رحمه الله لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء
كان في اللفظ او المعنى يكون الحقيقة اولى فما الحاجة الى
التخصيص بالخلفية في اللفظ فظهر من هذا ان بحث الحقيقة المستعملة
والمجاز المتعارف لا تعلق له ببحث الخلفية ومن طرفيهما حجة معتمدة
وقاعدة مطردة ومن ان يقال المجاز المتعارف حقيقة عرفية و
الحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية عند اهل العرف
مجاز كما عرف من قبل والحمل على الحقيقة اولى هذا هو التحقيق
فصــــل في جملة ما تترك به الحقيقة بعض جملة ما تترك به
الحقيقة الى المجاز في الشرعيات خمسة انواع عرف بالاستقراء
تترك بدلالة العادة اي العرف والشرع لما مر ان ما استعمله الناس
في غير ما وضع له بحيث يسبق الى الافهام فهو حقيقة في ذلك الاستعمال
ويكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليها مجازا اذ لا ينتقل الذهن
اليها الا بقرينة مثاله كوضع القدم ترك حقيقته في قوله لا اضع
قدمي في دار فلان حتى لا يحنث بها لتعين عرف الناس في معناه المجازي
وهو الدخول كما مر وكالصلوة والزكوة والحج وغيرها فانها نقلت
عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والنماء والقصد الى معانيها
الشرعية من الاركان المعهودة وايتاء جزء من المال الى الفقير
وزيارة الكعبة حتى صارت حقائقها مهجورة بحيث لو حلف على الصلوة
او الزكوة او الحج يقع يمينه على العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة
بما شرع معانيها اللغوية وامثال هذه تسمى حقائق شرعية كما مر قبل
وتترك بدلالة محل الكلام فان الحقيقة لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين
ارادة المجاز للتعذر كما في قوله لا اكل من هذه النخلة او من هذا القدر
فان يمينه وقعت على الثمر والثمن وعلى ما يطبخ فيها حتى لو اكل من عين النخلة

او النخله لا عنب وزعم قوم ان قوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنه من هذا القبيل لان المحل لم يتقبل حكم الحقيقه
وهي نفي المساواه على العموم لوجود المساواه في كثير من الصفات
فيصرف الى المجاز وهي نفي المساواه في بعض الاوصاف كالفوز و
السعاده وفيه بحث لان قوله لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنه نفي العموم لغه لا عموم النفي حتى يكون من هذا القبيل لان
يستوي اصحاب النار واصحاب الجنه للعموم لان المطلق ينصرف
الى الكامل فنفيه نفي العموم ونفي العموم لا يفيد عموم النفي كقولنا
لا يكون كل انسان كاتبا وقد يترك بدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في
يمين الفور مثلا اذا قامت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت
طالق فانه يقع على تلك الخرجه حتى لو رجعت وجلست ثم خرجت
لم تطلق فتركت حقيقته التي هي العموم لان تقديره ان خرجت على
الفور اي الان ومثله ما اذا قال والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه
الى غداء فان حقيقة هذا الكلام العموم للنفي الداخل على مصدر
منكر معنى اذ التقدير لا اتغدى تغديا فيقتضي ان يحنث بكل
تغد يوجد كما لو قال ابتداء بدون الدعوه وقد ترك بدلالة
حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج كلامه مخرج الجواب لكلام
الداعي وانه دعاه الى تغد مخصوص فيتقيد به والجواب
يطابق الدعوه فصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء
الذي دعوتني اليه وقد يترك بدلالة سوق الكلام يعني
يترك بقرينة لفظيه كما في قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا تركت حقيقته للامر والتخيير
بقوله انا اعتدنا للظالمين نارا الى التهديد والتوبيخ وكقوله
من يقول افعل حتى ترى اني ما افعل بك وايضا حقيقته

للامر بالتفويض الى المشيئه كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وقد خرج من هذا قسم اخر غير التهديد وهو ان
يقال افعل ان شئت والـــــ ودلالة اللفظ في
نفسه اذ اللفظ الموضوع لمسمى قد يكون منبئا عن كمال في
مسماه وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فلا يتناول اللفظ
عند الاطلاق العاصي وان كان اللفظ منبئا عن القصور والسعه
في مسماه لغه وفي بعض افراد ذلك المسمى كمال واصالة فاللفظ
عند الاطلاق لا يتناول ذلك الكامل مثال الاول اللحم فان
تركيب هذا اللفظ يدل على الشده والقوه التحم القتال اي
اي اشتد والملحمه الوقعه الشديده ويقال اللحمه لما يتقوم
به الثوب ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من
الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك
دم ولا لما عاش في الماء ولا يشترط الذبح فيه للحل
فكان في لحمه قصور من حيث معنى اللفظ والمطلق ينصرف
الى الكامل فاذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له لا يحنث باكل
لحم السمك واللفظ العام بالنسبه الى المعنى المخصوص
مجاز وكالرقبه لا تتناول فائتة جنس المنفعه في قوله تعالى
فتحرير رقبه وكالمملوك لا يتناول المكاتب في قوله
كل مملوك لي فهو حر وكالصلوه لا تتناول صلوة الجنازه
في يمينه لا يصلي هذا ما ذكروه وفيه بحث لان الالتحام
هو الاتصال والاتصال قد يكون شديدا وقد لا يكون
والتحم القتال اي اتصل بين المحاربين وكذا التحم الجرح
والكامل التام فيما هو معناه لا الزائد في وصفه

عند الجمهور وعند البعض الندب او الاباحه والكفر غير واجب

فان لفظ الدار ينصرف لحما استعمل على الجدار والسقف
والباب دون ما نقص منه سمى بيتا لا الى قصور الملوك
ودور السلاطين واللحم الى ما يوكل من بدن الحيوان
لا الى لحم البقر والابل لشدته وتمسكوا بوجه اخر وهو
انه لم يستعمل في الباجات اسم لحوم اخرى ولا يسمى
بايعه لحاما فالعرف فهم غيره واليمين مبنى على العرف
فتخصص العموم به كتخصيص الراس في قوله لا ياكل راسا
براس الغنم والبقر ولم يصرف الى راس البعير والعصفور
وان كان راسا حقيقة وفيه بحث لان هذا في هذه البلاد لقلة البعير
وكثرة الغنم والبقر ورغبة الناس فيها واما في السواحل
فهذا غير معلوم وايضا هذا يصير من القسم الاول
كوضع القدم وقال مالك رحمه الله يحنث باكل لحم السمك
لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى
لحما في قوله لتاكلوا منه لحما طريا قال الثاني وهو ان يكون
اللفظ منبئا عن القصور كالفاكهة لان الفاكهة اسم
مشتق من التفكه وهو التنعم والتنعم زائد على ما به القوام
والبقاء والعنب والرطب بهما القوام والرمان في معنى
الدواء يتقوم به القوام ايضا فكان في هذه الاشياء وصف
زائد وهو الغذائية فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم
الفاكهة فلو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لا يحنث باكل
هذه الاشياء واذا كانت له نية يحنث بالاجماع وقد بحث
لان الزيادة لا يمنع معنى التفكه وقالا والشافعي رحمهم
الله اسم الفاكهة لهذه الاشياء حقيقة لعدم صحة النفي

فشناوجها

فشناوجها ونفي منها من المجاز بان علامته والمشهور
بلانه لا ولد صحة النفي كقولك للبليد ليس بحمار بخلاف
الحقيقة لامتناع ان يقال ليس بانسان تبادر الذهن الى
غيره لولا القرينة بخلاف الحقيقة العالمة التزام التقييد
مثل جناح الذل ونار الحرب قال اما الصريح
فمثل قوله بعت واشتريت ووهبت والصريح ما ظهر المراد منه
ظهورا بينا بحيث يسبق المراد الى افهام اهل تلك اللغة
سواء كان حقيقة او مجازا بسبب كثرة الاستعمال وبهذا السبب
يكون اظهر من الظاهر والنص والمفسر والمحكم حتى قام
لقوة وضوحه مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار المنظور
اليه نفس العبارة لا معناه كما اقيم السفر مقام المشقة
في احكامها بحيث لم يلتفت اليها بل صار المنظور اليه نفس
السفر فصارت العبارة بحيث يثبت الحكم باي وجه ذكرت
سواء نوى او لم ينو فلو قال انت طالق او انت حرة او طلقتك
او حررتك او يا طالق ويا حر حصل الطلاق والعتق
وكذا لو جرى على لسانه بدون قصد كما اذا اراد مثلا
ان يقول سبحان الله جرى على لسانه لفظ الطلاق والعتق
وان اراد ان يصرف الكلام عن موجبه بالنية فله ذلك كما
اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء
قال وحكم الكناية الكناية ما استتر المراد به
بالاستعمال قاصدا للاستتار وان كان معناه ظاهرا في
اللغة كما اذا اريد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه
بهو او بابي كذا فخرج المجاز اذ لا يقصد فيه الاستتار بل
المبالغة

الثاني من

انت طالق او انت حر ط

في شيء وان قصد بعض كنايه فان قيل الضماير كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا يكون داخله في هذا التعريف قلنا انها وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكنايه فلا يكون قبل الاستعمال كنايات كما ان الالفاظ الموضوعه لا يكون حقيقه قبل الاستعمال وما اشتهر بين الناس ان الكنايه هي اللفظ المستعمل في ملزوم معناه فهو اخص مما ذكرنا والظاهر ما ذكرنا لان العرب يكني عن الحبشي بابي البيضا وعن الضرير بابي العينا مع التضاد بينهما وقيل في الفرق بين الكنايه والمجاز ان الكنايه لا تنافي اراده الحقيقه بلفظها مع اراده المكني عنه فاذا قلت فلان طويل النجاد جاز ان تريد طول نجاده مع اراده طول قامته بخلاف المجاز فانك اذا قلت تكلم اسد لا يصح ان تريد الحيوان المعلوم وحكم لفظ الكنايه ان لا يجب العمل به الا بالنيه او ما يقوم مقامها من دلاله الحال كما قال لامراته في حاله الخصومه ومذاكره الطلاق اعتدي يقع الطلاق ولا يصدقه القاضي في دعواه انه لم ينو الطلاق ولان لفظ الكنايه مستتر المراد فلا يجب الحكم ما لم يزل الاستتار وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا لانه يكون محتملا للحقيقه وغيرها فلا يوجب الحكم الا بقرينه وبعد التعارف يكون صريحا لا حاجه فيه الى القرينه قال وسمي البائن والحرام ونحوهما مثل قوله حبلك على غاربك والحقي باهلك وانت بتة بتلة كنايات الطلاق مجازا لان الكنايه للحقيقه ما يكون مستتر المراد وهذه الالفاظ معلومه المراد لان المراد منها البينونه لكن فيها نوع من الابهام بواسطه

ابهام متعلق البينونه وهو ما يرد عليه البينونه ويزيله من الوصله لان البينونه بينونه وصلة والوصله متنوعه لانها قد تكون نكاحيه وقد تكون وصلة وقد تكون فعليه كالبينونه من الكرم والخير فلهذا الابهام شابهت الكنايات فسميت كنايات مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النيه اي نيه تعيين بينونه الوصلة النكاحيه لا الى نيه تعيين بعض المحتملات عن البعض فيظهر ان البينونه فيها توجب العمل بموجباتها التي هي البينونه من غير ان تجعل عباره عن الصريح الذي هو الطلاق بطريق الكنايه كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فان قلت البينونه اعم من البينونه النكاحيه كما ذكرتم واطلاق اللازم واراده الملزوم بطريق الكنايه قلت اللازم ما يكون خارجا كطول النجاد عن طول القامه والبينونه داخله في البينونه النكاحيه واطلاق لفظ الجزء واراده الكل بطريق المجاز لا الكنايه قال ولهذا جعلناها بواين اي لاجل ان هذه الالفاظ عامله بنفسها من غير ان تجعل كنايه عن صريح الطلاق ثم جعلناها بواين كما هو مقتضى معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وقال الشافعي رحمه الله هي كنايات عن صريح الطلاق فيقع بها الطلاق الرجعي كما يقع بالصريح وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم والخلاف مبني على اصل وهو ان الرجل هل يملك ايقاع البينونه كما يملك ايقاع الطلاق الرجعي ام لا فعندنا يملك وعنده لا يملك وانما تقع البينونه بسبب آخر كانقضاء العده او الحرمه الغليظه او وجوب العوض في الخلع لان الله تعالى ذكر الطلاق معقبا بالرجعه وذكر الطلاق بدل

ويذكر بعد الرجعة وذكر الثلث وبين انه ما بقي المحل للطلاق وبعدها
فاما ان الطلاق القاطع للرجعة يعني بذلك يكون طلاق النص
فاذا لم يكن له ولاية ايقاع البينونة صريح الالفاظ يكون كناية
عن صريح الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا وعندنا يملك الزوج
ايقاع الرجعي والبائن لانه يملك البائن قبل الدخول وبالدخول
يتأكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له مع ضعف الملك وكذا يملك
بالاعتياض ازالة الملك فلو لم يكن للابانة ملكا له لا يتمكن منها
بشيء واذا كانت الابانة ملكا له يحصل بايقاعه فيكون هذه
الالفاظ عاملة بنفسها لا بطريق الكناية فيثبت بما ذكرنا انه مالك
للابانة وذكر الرجعة بعد الطلاق يفيد صحة الرجعة في الطلاق
الرجعي ولا يلزم منه عدم جواز الابانة في البائن قال
الا في قوله اعتدي يعني جعلنا الالفاظ المذكورة بوائن الا قوله
اعتدي فانه يحتمل ان يجعل كناية عن الصريح حقيقة فيكون
رجعيا لان حقيقته اعتدي للحساب ولا اثر للحساب في قطع
النكاح وازالة الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه ويحتمل
ان يكون وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء اذ يحتمل ان يراد
باعتدي عد الاقراء وغيرها كالمال والنعم فاذا نوى الاقراء
زال الابهام ووجب بها الطلاق ان كان بعد الدخول بطريق
الاقتضاء اي بطريق الاضمار لتصحيح الكلام وسواء يقع
الطلاق لان الامر باعتداد الاقراء عرفا وعادة وعقلا انما
يقع بعد وقوع الطلاق فكانه قال اعتدي حيضك لاني طلقتك
ويقع رجعيا وواحدا لان الاصل عدم الاضمار فيكتفى باول
ما يصح به الكلام احترازا عن التزام زيادة خلاف الاصل ولو

ولو كان هذا قبل الدخول جعل قوله اعتدي مستعارا محضا
عن الطلاق اذ لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا اثر للمقتضي
من المقتضى وهو الاعتداد لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص
والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق لان الطلاق سبب
الاعتداد فيكون استعارة الحكم لسببه وههنا بحث وهو انهم
قالوا فيما تقدم انه لا يجوز استعارة الحكم للسبب وههنا جوزوه
فان قيل انما جوز ههنا لان الحكم اذا كان مختصا بالسبب جاز
قلنا فلم قلتم عمم مطلقا انه لا يجوز ولا نسلم انه مختص اذ
الاعتداد قد يتحقق بالموت ايضا قال وكذلك قوله
استبري رحمك بمعنى كقوله اعتدي قوله استبري رحمك لان معناه
الاستبراء يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد ويحتمل ان يكون
للتزوج بزوج اخر فاحتاج الى نية الطلاق فاذا وجدت النية
ثبت الطلاق بعد الدخول بطريق الكناية او الاقتضاء وقبله استعارة
كما في اعتدي وهذا مستعمل في السنة لان النبي عليه السلام قال
لسودة بنت زمعة [illegible] اعتدي ثم راجعها قال
وكذلك انت واحدة يعني مثل قوله اعتدي في انه يقع به الطلاق الرجعي
عندنا ولا يقع به اكثر من واحدة وان نوى اكثر وقال الشافعي
رحمه الله لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وذكر
لا يحتمل الطلاق فلغت النية كما اذا قال انت قاعدة ونوى
الطلاق الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لمصدر محذوف
معناه انت طالق تطليقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرأة اي
انت واحدة في نفسك او في الحسن او في الخلق وغير ذلك فاذا زال
الابهام بالنية كان كناية عن الصريح لا عاملا بموجبه كما كان في قوله

انت بائن لانه صفة للتطليقة والصفة تدل على الموصوف لامتناع الصفة بدون الموصوف فصح الكناية بها عن التطليقة ولا دلالة لمفهومه من حيث هو على الطلاق بخلاف قوله انت باين فانه يدل بمعناه على القطع وقيل هذا انما يصح ان لو قال بسكون الهاء لتحتمل ان تكون صفة للمصدر وللمراة ولو قال بالنصب فلا حاجة الى النية لانه ح تتعين صفة للمصدر ولو قال بالرفع يصير خبر مبتدا ولا يصلح نعتا للمصدر فلا يقع الطلاق به وان نوى والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب ولا شك ان اضمار كلمتين طالق وتطليقة بعيد ويمكن ان يقال في كل صفة فلو قال انت قاعد يحتمل ان يقال يعني انت مطلقة قاعدة مع كون المضمر اقل وكون الاعراب اظهر قال ـــــ والاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصر لتوقف حصول المقصود فيها على النية فكان الاصل هو الصريح ويظهر اثر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات وهو الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحدود لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر الصريح فاذا قال لمست فلانة او جامعتها او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكحتها او زنيت بها وكذا لو قال لامراة جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل جامعت فلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف وكذا اشارة الاخرس لا توجب عليه شيئا وكذا لو عرض بالزنا عند الخصومة وقال اما انا فلست بزان ولا امي بزانية لا يجب عليه حد القذف عندنا خلافا لمالك رحمه الله قال ـــــ والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم يعني الوجوه التي بها يقف المجتهد على الاحكام والمراد بالوجوه معاني

الالفاظ

الالفاظ الدالة على الاحكام فهذا القسم قسم المعنى خاصة والثلاثة الاول اقسام النظم فصار اقسام النظم والمعنى التي ذكرنا في اول الفصل اربعة فلهذا ذكر في الثلاثة وجوها يرجع الى النظم وفي هذا القسم وجوها يؤول الى المعنى وتحقيقه ان النظم كما يدل على المعنى فكذا معناه قد يدل على معنى اخر كمعنى لفظ الفقراء فانه يدل على زوال الملك ومعنى ولا تقل لهما اف على حرمة الضرب وكذا في الباقين فان قيل لما دل معنى اللفظ فاللفظ ايضا يدل فيكون هذا القسم ايضا من اقسام النظم قلت المعتبر ما يدل بذاته لا بواسطة قوله الاستدلال بعبارة النص وباشارته ودلالته ومقتضاه في تفصيل قوله وجوه الوقوف ليس بسديد لان المعاني الدالة غير الاستدلال بها اذ هو تابع لها متاخر عنها واذا عرف هذا فاعلم ان هذه الاربعة تعتبر في الاقسام المذكورة استدلالا على الاحكام ثم الاستدلال هو ان ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول والعبارة هي اللفظ بمعنى العبور لان السامع يعبر منه الى المعنى وسميت بها لكون معناها اعتبارا لعبور المتكلم من المعنى الى النظم واهل الشرع يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او نصا بالاصطلاح المذكور او مفسرا حقيقة او مجازا وههنا يريد بالنص هذا قال ـــــ اما الاول فهو الوجه الاول معنى سيق الكلام له واريد بالكلام قصدا والوجه الثاني هو معنى النظم مثل العبارة الا انه ما سيق الكلام له مثل الثابت بالعبارة والاشارة بقوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الثابت بالعبارة وهي تخصيص سهم من الغنيمة استحقاقهم سهما من الغنيمة لانه بدل من قوله تعالى ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل او عطف على الاول بحذف العاطف كما يقال هذا الزيد لبكر ووصفهم

النص

بالعتق اشارة الى زوال املاكهم باستيلاء الكفار عليها لانه تعالى وصفهم
بالفقر مع انهم كانوا اغنياء بمكة بدليل قوله تعالى اخرجوا من ديارهم
واموالهم والفقر انما يكون بزوال الملك لا ببعد اليد عنه لقيام الملك
مع البعد ولهذا وجب عليه الزكوة وقال الشافعي رحمه الله سموا فقراء
تجوزا لاحتياجهم حقيقة وانقطاع تصرفهم عن اموالهم وان كانت
اموالهم باقية على ملكهم كانه لا مال لهم اصلا قلنا الاصل عدم المجاز
قال وهما سواء اى العبارة والاشارة سيان فى اثبات الحكم
لان كلا منهما بعين النظم الا ان العبارة ارجح عند التعارض لكونها
مقصودة بالسوق دون الاشارة كما في النص والظاهر مثاله
قوله عليه السلام فى النساء انهن ناقصات عقل ودين قيل
وما نقصان دينهن قال تقعد احديهن فى قعر بيتها شطر دهرها
اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى سيق الكلام لبيان نقصان
دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب
اليه الشافعي رحمه الله وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي
رضى الله عنه عن النبى عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره
عشرة ايام وهو عبارة فيرجح على الاشارة قال واما
دلالة النص فمعنى ثبت بمعنى النظم لغة لا رايا كمنع الاذى الثابت
بمعنى النهى الذى هو منع التافيف قوله بمعنى النظم لغة لا استنباطا
يعنى يفهم من معنى النظم بحسب اللغة لا بالراى قوله لا استنباطا
اشارة الى رد قول من زعم ان الدلالة قياس جلى ويدخل فى هذا
التعريف المقتضى والمحذوف فانهما ايضا كذلك الا ان يزاد عليه
ولا يحتاج صحة الكلام الى زيادته ويقال فى تعريف الدلالة
انها فهم غير المنطوق عن المنطوق ويدخل فيه ايضا المقتضى

والمحذوف الا ان يزاد ما ذكرنا مثاله قوله تعالى ولا تقل لهما اف
فانه يفهم من معناه المنع عن الاذى فيثبت الحكم فى الضرب والشتم
وهذا الحكم انما يثبت اذا علم المقصود من المنصوص عليه كما
عرف ان المقصود من منع التافيف كف الاذى عن الوالدين لان
سوق الكلام لبيان احترامهما فلو لم نعلم هذا لا يلزم الدلالة اذ
قد يقول السلطان للجلاد اذا امر بقتل ملك لا تقل له اف
ولكن اقتله وقد يقول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد
ضربه فلا يحنث ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المقصود
ولا بد فى معرفته من نوع نظر ظن بعض اصحابنا واصحاب الشافعي
وغيرهم رحمهم الله مع اصلها وفرعها مع اصله وفرعه قياس جلى
لانه لما توقف على المعنى المقصود المشترك بين المنطوق وغيره
فكان قياسا لانه صار التافيف فى مثالنا اصلا والضرب وغيره
فرعا وكف الاذى مشتركا ولا معنى للقياس سوى هذا لكنه ليس بقياس
من وجهين الاول الدلالة ثابتة قبل الشرع فلا يكون قياسا
وفيه بحث لان القياس العرفى والعقلى ثابتان قبل الشرع وهو
مثلا الثانى الاصل لا يجوز ان يكون جزء الفرع وفى الدلالة
قد يكون كذلك كما اذا قال السيد لعبده لا تعط زيد حبة فانه
يدل على منعه من اعطاء ما فوق الحبة المنصوص عليها داخلة
فيما فوقها وفيه بحث اذ لا نسلم ان الاصل لا يجوز ان يكون
جزء الفرع فى القياس العرفى والعقلى ولئن سلم لكن الحبة المنصوص
عليه وحدها وهى غير داخلة فيما فوقها الذى توصف الاجماع قال
الثابت بدلالة النص كالثابت بالاشارة يعنى الثابت بدلالة النص مضاف
الى النص لا الى الراى كالثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات

بقياس

الحبة

بدلالة النصوص وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا وقال الشافعي
رحمه الله لا تثبت بالدلالة اذ فيها شبهة والحدود تندرئ بالشبهات
فلا تثبت بما فيه شبهة ويحتج بقوله قد ثبت الحدود والكفارات
بالدلالة كما في ايجاب حد قطاع الطريق على معاونيهم فانه بطريق
الدلالة لان المذكور في عبارة النص المحاربة والفساد في الارض
في قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض
فسادا ويفهم منه لغة معنى العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق
والمعاون مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد
على المعاون بدلالة النص وايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في
حالة الاحصان بدلالة النص رجم به ماعز لانه ما رجم لكونه ماعزا
ولا صحابيا او اعرابيا او غير ذلك بل للاجماع المنعقد على ان السبب
الموجب للرجم في حقه زناه عند احصانه وذلك السبب بعينه
وغيره فيلحق به غيره بطريق الدلالة وفيه بحث لجواز ان يكون
ذلك لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او بالقياس
كما ذكرنا اذ ليس معنى القياس سوى هذا والقياس الجلي قوي
يجوز ثبوت امثال هذه به وانما يظن حصوله بمعنى المنطوق لكونه
جليا وقال ايجاب الكفارة بالدلالة ايجاب الكفارة على من جامع
في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي اذ وجوبها عليه للجناية على
الصوم لا لكونه اعرابيا وفيه ما ذكرنا من الخبر والقياس ولكن
لا اثبات عند التعارض دون الاشارة لان في الاشارة وجد النظم والمعنى
اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي مثال تعارضهما ما قال
الشافعي رحمه الله الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطأ
مع قيام العذر اولى وعارضنا قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا

محافظة على ما عرف من اصله كيف وقد قال الله تعالى ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم وعلم انه لا يوجب الاسد

غير ... ماوونه بالخلود الصحيح ان ما شرع جابرا للذنب ... لا يلزم ان يكون جابرا لما هو فوقه اولا ... خلله لعدم ... علامه

اعلم ان المنطوق هو ... والنص ... ويسمى هذا الظاهر وهو المقتضي اي ... شرطا الظاهر ... كالمنطوق ... الذي لم ينطق به

تجاوز جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة لانه
جعل جزاءه جهنم والجزاء اسم للكامل التام اذ المطلق ينصرف
الى الكامل فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فعلمنا
بلفظ الجزاء ان موجب النص ليس الا الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة
وفيه بحث لان معناه ان جزاءه في الآخرة جهنم خالدا فيها لا انه يعاقب
قصاصا صالح لا يلزم عدم وجوب الكفارة بل جواز الشافعي رحمه الله
ان الكفارة انما تجب ان لو لم يجب اشد منها في الخطأ من الكفارة والدية
لكنه وجب وهو القتل قصاصا واما المقتضى فزيادة على
النص يثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لاقتضاء الطلب والنص
قد يقتضي زيادة عليه لصحة المنصوص عليه فالنص هو المقتضي وتلك
الزيادة المقتضى نصب شرطا على انه حال من الضمير في يثبت ولما لم
يستغن متعلق بثبت شرطا وكذا قوله فوجب تقديمه اي اذا ثبت شرطا
لصحة المنصوص عليه وجب تقديمه عليه ولما اقتضاه النص صار
المقتضى مع حكمه حكم النص كان المجموع حينئذ معناه ويدخل في هذا
التعريف المحذوف مع انهم صرحوا بالمغايرة كما يجيء وقال بعضهم
هو زيادة يثبت شرطا لصحة حكم شرعي ليخرج المحذوف وفيه بحث
لان المقتضى قد يكون لغويا وقد يكون شرعيا وكذلك المحذوف مثال
المقتضى اللغوي قوله تعالى فادلى دلوه اي فنزع فرأى غلاما متعلقا
بالرشا فقال يا بشرى ومثاله شرعا كقوله اعتق عبدك عني بالف
اي بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في اعتاقه فان الاعتاق موقوف
على الملك شرعا ومثال المحذوف لغة واسأل القرية وشرعا رفع عن امتي
الخطأ والنسيان اي مواخذة الخطأ والنسيان والمتقدمون من اصحابنا
واصحاب الشافعي رحمهم الله جعلوا المحذوف من باب المقتضى حتى مثلوه

تقول ثم واسأل القرية وبقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان
والظاهر هذا ولكن قوم من المتأخرين لما رأوا ان العموم متحقق
في بعض افراد المحذوف وكان عندهم ان المقتضي لا عموم له
جعلوا المحذوف فيما اختص بالمحذوف العام كقوله لطلقي نفسك وان
خرجت بغير اذني فانت طالق ما وخرجا محذوفان وجاز نية الثلاث في
طلقي نفسك وعموم الخروج الى الاماكن في ان خرجت لان المصدر ههنا
من الوضع والكلام بمعنى خرجت خروجا وامرأ وخروجا كثيرا فجاز فيه
العموم وفيه بحث اذ المصدر جزء الفعل والجزء لا يكون محذوفا ولهذا
سمي مصرّحه توكيدا وفي المقتضي يمكن ايضا العموم كما لو قال اعتق عبدك
عني باثمانهم فان مقتضاه بع عبدك عني باثمانهم وكن وكيلي في اعتاقهم و
الجمع المضاف للعموم اتفاقا قال والثابت به اي بالمقتضي يساوي
الثابت بالدلالة حتى كان الثابت به مضافا الى النص بحيث لا يعارضه
القياس لكن الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت
بالمقتضي لانها ثابتة بالمعنى اللغوي مع ظهور لفظه ولفظ المقتضي مضمر
قال وقد يشكل على السامع اي يشتبه على السامع الفرق
بين المقتضي والمحذوف لاشتراكهما في كونهما مضمرين يحتاج الكلام في
صحته اليهما اعلم ان الفرق بينهما في غاية الصعوبة والوجه المفصل
الذي من كلامهم ويتفق عليه احكامهم هو ان المحذوف ثابت لغة
اي يدل عليه اللفظ لغة فيحذف اختصارا وهذا باب من اللغة
كقوله تعالى واسأل القرية فان تصور مفهوم السؤال لا يمكن بدون
تصور ذي فهم يسأل منه فاللفظ دال عليه بخلاف المقتضي فانه
وان كان من مقتضيات صحة الكلام لكن لا دلالة للفظ عليه
بحيث لا يمكن تصور معناه بدون تصوره مثل الزمان والمكان والآلة

والورد

والورد فانها قد تكون من ضروريات الفعل مع ان الفعل لا يدل
عليه بالمعنى المذكور بخلاف المصدر فانه يدل عليه لغة فالمصدر من قبيل
المحذوف والمكان والزمان وما لا بد منه من المقتضي وكذا في المثال المشهور
وهو قوله اعتق عبدك عني على الف فان بع عبدك عني وكن وكيلي
في اعتاقه لا يدل عليه اللفظ بالمعنى المذكور ولكنه من ضروريات
المنصوص عليه وفيه بحث لان المصدر جزء الفعل وكذلك الزمان
وذكر الكل ذكر الجزء فلا يكونان مقدرين وزعم قوم كما مر ان المحذوف
من حيث اللغة والمقتضي من حيث الشرع وهذا بعيد لان اصحاب
ابي حنيفة رحمه الله اتفقوا على ان المفعول به في الافعال المتعدية مثل
الشرب والاكل كما يجيء من قبيل المقتضي مع انه ليس بشرعي وكذا ما مر
من الامثلة مثل فادلى دلوه وامثاله قال وآية ذلك يعني
علامة ان المحذوف ثابت لغة دون المقتضي ان المقتضي لا يتغير
عند ظهور المقتضى من حيث اللفظ واللغة والمحذوف عنه يتغير
بظهور المحذوف كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال متعلق
بالقرية لغة واقع عليها فاذا صرح بالاهل يصير السؤال واقعا عليه
ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر وفيه بحث لان المقتضي قد
يغير الكلام والمحذوف قد لا يغير مثال الاول قوله اعتق عبدك عني
على الف فان عبدك مضاف الى المأمور واذا صرح بالمقتضي وهو بع
عبدك عني وكن وكيلي في اعتاقه يصير مضافا الى الامر كانه قال اعتق
عبدي عني مثال الثاني كقوله ضربت زيدا فراى عمرا اي ضربت زيدا ضربا
فراى ضربه عمرو ثم اعترضوا على انفسهم بانه لو قيل لو كان المقتضي غير
المحذوف لصار الاقسام خمسة قلنا المحذوف كالمذكور لما قلنا انه ثابت
لغة فكان له حكم الصريح قال ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل
التخصيص

لان التخصيص انما يكون فيما يتصور فيه التعميم اذ هو قصر العام على
بعض مسمياته والمقتضى لا عموم له عندنا خلافا للشافعي رحمه الله حتى لو
حلف لا يشرب او لا ياكل كان فعلا متعديا كما يقول والله لا اشرب او لا اكل
او ان شربت فعبدي حر وان اكلت فعبدي حر ونوى شرابا دون شراب
او طعاما دون طعام لا يصدق لا ديانة ولا قضاء لان قوله شربت او اكلت
يستدعي ماكولا ومشروبا لكن لا دلالة للفظ عليه من حيث اللغة كالمكان
والزمان فكما لو قال انت طالق وقال اردت ان دخلت الدار او اردت
يوم الجمعة مثلا لم يقبل اتفاقا فكذا ههنا وجه كون المشروب والماكول
من قبيل المقتضى وهو مطلق لا عام فان قلت انه يحنث بكل مشروب
وكل ماكول ولا معنى للعموم سوى هذا فهذا مقتضى العموم قلت انما يحنث
بكل مشروب وكل ماكول لان المقتضى ههنا مطلق في اي معين يوجد يوجد
ما به الحنث وهذا لا يوجب العموم كقوله اعتق رقبة وانما يوجب ان لو
توقف حنثه على كل واحد واحد وليس كذلك وفيه بحث اذ لا نسلم ان
الفعل المتعدي لا يدل على مفعول ما وايضا هذا صحيح في المثبت كقوله
ان شربت فعبدي حر واما في المنفي كقوله والله لا اشرب فالظاهر فيه العموم
فان معناه لا اشرب مشروبا وهذا عام لانه نكرة في سياق النفي واستدلوا
بوجهين اخرين الاول ان المقتضى لضرورة صحة الكلام والثابت بالضرورة
يتقدر بقدر الحاجة اذ الاصل عدم التقدير ولا حاجة الى اثبات العموم
فلا يجوز تقديره وفيه بحث لجواز ان لا يصح الكلام بدون تقدير العموم
كما في قوله اعتق عبدك عني بالف والثاني العموم من عوارض الالفاظ
واللفظ ما يكون ملفوظا والمقتضى غير ملفوظ حقيقة فلا يكون فيه العموم
وفيه بحث اذ اللفظ اعم من ان يكون ملفوظا او مقدرا باجماع النحويين
فجاز ان يكون اللفظ العام مقدرا وقال الشافعي رحمه الله المقتضى يحتمل التخصيص

لجواز عموم المقتضى فان المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت
به بمنزلة الثابت بالنص فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص واجابوا
بان النص ظاهر والمقتضى ضروري فيتقدر بقدر الحاجة وفيه ما ذكرنا
واعلم يوم بان قوله لا اشرب يدل من حيث اللغة على المشروب
لان تصور مفهوم الشرب لا يمكن بدون تصور المشروب فاللفظ
دل عليه كانه قال لا اشرب مشروبا والثاني عام فكذا الاول بخلاف
المكان والزمان والآلة فانه يمكن تصور الفعل بدون تصورها فهذا
ما فرق بين المصدر والمفعول به في كونهما بحسب اللغة هذه هي
الابحاث الرايجة بين العلماء والظاهر من هذه الابحاث انه لا فرق
بين المقتضى والمحذوف وانه جاز العموم اذا لم يصح الكلام بدون
تقدير العموم قال ——— وكذلك الثابت بدلالة النص اي كما ان
الثابت بالمقتضى لا يحتمل التخصيص لانه اذا ثبت علية المعنى للحكم
بالنص والمعنى شيء واحد لا يحتمل فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون
علة للحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو
باطل وفيه بحث لان الحكم قد يتخلف عن العلة لمانع عقلا وشرعا
كتخلف القصاص عن القتل العمد في صورة الاب والجلد عن الزنا
في الزنا بجارية الابن وقطع اليد عن السرقة في سرقة العرس
والتخلف لمانع لا يخرج المعنى عن العلية فلا يلزم كونه علة وغير
علة وايضا الدليل منقوض بامثال هذه الصور وجه اخر لو جاز تخصيص
الثابت بالدلالة فلا يخلو اما ان يكون المعنى علة في صورة التخصيص اولا
فان كان الاول يكون موجبا للحكم والعلة فرع النص والنص
لا يكون موجبا للحكم في صورة التخصيص فيلزم مخالفة الفرع للاصل
وهذا غير جايز وان كان الثاني يلزم ان يكون الشيء الواحد علة وغير علة

كما ذكرنا وفيه بحث لان العلة انما تكون موجبة بشرط انتفاء المانع
فعنده لا تكون موجبة فلا يلزم مخالفة الفرع للاصل ولانه منقوض
بما ذكرنا قال ــــــ واما الثابت باشارة النص فيحتمل ان يكون
اختلفوا في جواز عموم الثابت بالاشارة فقال قوم انه غير جائز لان
العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله ولا باشارته زيادة على المطلق
بالنص فلا يبعد فيه العموم فلا يقبل التخصيص وضعفه بين واختار
المتأخرون جوازه لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث
انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بالعبارة يحتمله فكذا
الثابت بالاشارة مثاله ما قال الشافعي رحمه الله انه لا يصلى على
الشهداء لانهم احياء حكما باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم والاية
مسوقة لبيان علو درجاتهم واعترضوا عليه بانه عليه السلام صلى
على حمزة رضي الله عنه سبعين صلاة واجاب بانه خص عن عموم
تلك الاشارة فبقيت في حق غيره على العموم وفيه بحث لان
حمزة احق بالحياة من غيره من الشهداء فلو كانت الحياة المذكورة
في الاية موجبة لعدم الصلاة كان حمزة اولى وايضا السوق لبيان
الحياة حقيقة بدليل قوله تعالى يرزقون فرحين ويستبشرون فلا
يكون من قبيل الاشارة بل من العبارة والله اعلم قال ـــــ
فصل ومن الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه
اخر هي عندنا فاسدة واعلم ان اكثر اصحاب الشافعي
رحمه الله قسموا دلالة اللفظ الى المنطوق والى المفهوم فقالوا مدلول
اللفظ ان دل عليه اللفظ في محل النطق فهو المنطوق وان دل عليه
لا في محل النطق فهو المفهوم والمنطوق اما صريح وهو ما وضع اللفظ له
او غير صريح وهو ما يلزم في محل النطق [illegible] لان المتكلم اما ان

يقصد اللازم او لا فان قصد فاما ان يتوقف عليه صحة صدق الكلام
او الصحة العقلية او الشرعية او لا فان قصد وتوقف سمي دلالة
اقتضاء كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان واذ توقف
صدقه على اضمار المؤاخذة وكقوله تعالى واسأل القرية اذ توقف
الصحة العقلية على اضمار الاهل وكقولك لغيرك اعتق هذا العبد عني فانه
يتوقف صحته شرعا على استدعاء الملك اليه لتوقف العتق على الملك شرعا
وان قصد ولم يتوقف فان اقترن بحكم لو لم يكن لتعليله كان الكلام
بعيدا سمي دلالة تنبيه كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فانه يلزم كون السرقة علة للقطع ولا يتوقف الصحة الشرعية
لجواز كون الحكم بسبب اخر وكذا قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان
الفجار لفي جحيم اي لبرهم وفجورهم وان لم يقصد اللازم فهو
دلالة اشارة كقوله عليه السلام النساء ناقصات عقل ودين قيل وما
نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم
فليس مقصوده بيان اكثر الحيض واقل الطهر بل بيان نقصان
دينهن لكنه لزم منه ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر
لان المبالغة في نقصان دينهن تقتضي ذكر اكثر الحيض واقل الطهر
وكذا قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين
فانه يلزم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وكذا قوله تعالى احل لكم
ليلة الصيام الرفث فانه يلزم منه جواز الاصباح جنبا ومثل فالآن
باشروهن حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
وقسم المفهوم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة لانه ان كان
موافقا للمنطوق في الحكم فهو الاول وان كان مخالفا فالثاني والاول
يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب من قوله تعالى ولا تقل

العتق

في الحكم

لهما اف وكالجزاء بما فوق المثقال من قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره فاخذ واد لالة النص من قبيل المفهوم لا المنطوق
ومفهوم المخالفة اقسام ويسمى دليل الخطاب مفهوم الصفة و
مفهوم الشرط ومفهوم العدد الخاص كتخصيص القذف بثمانين
جلدة فاخذوا العبارة والاشارة والاقتضاء من قبيل المنطوق
وزاد والدلالة نفسه والدلالة من المفهوم وزاد بعضهم مفهوم
اللقب كابي بكر الدقاق وابي حامد المروروذي وبعض الحنابلة
والاشعرية فقالوا ان تخصيص الشيء في حكم باسمه العلم اي بالاسم
الذي ليس بصفة سواء كان اسم علم او اسم جنس كالماء وغيره يدل
على نفي الحكم عما عداه بدليل ان النبي عليه السلام لما قال الماء من
الماء فهم الانصار منه التخصيص حتى استدلوا به على نفي وجوب
الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهم كانوا من اهل اللسان فلو لم
يكن ذلك دالا على ذلك لما فهموا ومن اوجب الاغتسال مع عدم
الانزال لم يمنع دلالة هذا التخصيص بل قال نسخ مفهومه بقوله
عليه السلام اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فهذا دليل
على اتفاق الطرفين على ان مفهوم اللقب حجة وفيه بحث
لان هذا للتخصيص بالذكر بل لانه صيغة التخصيص للام لا
ستغراقية مع الاضافة يعني الى الماء تعالى حيث يخص ولا يقال
حيث لا يخص فيقال السيف من الحديد ولا يقال الخاتم من الحديد
فهذا دليل على ان الصيغة للحصر فعلى [illegible] لم يكن هذه الصيغة لا
يفهم من اللقب مفهوم كقوله عليه السلام البحر طهور ماؤه وحل
ميتته وقال المصنف مفهوم اللقب فاسد لان النص لم يتناول
ما عداه فكيف يوجب الحكم فيه نفيا كان او اثباتا وفيه بحث

لشرحه

لان

٢٩

لان التخصيص عند اللفظ فلم لا يجوز ان يكون له تعلق بما عداه
وايضا هذا منقوض بالتخصيص بالعدد فانه يدل على نفي ما عداه
انتفاء فاسع ان ما ذكر وارد فيه بل الطريق في بيان فساده انه لو
كان للتخصيص باللقب دلالة على نفي ما عداه يلزم الكفر حيث
يقال زيد موجود وعيسى رسول الله فانه يلزم منه ان لا يكون غيره
موجودا وغير عيسى من الانبياء نبيا قال ـــ ومنها ما قال الشافعي
رحمه الله اي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي ان الحكم متى علق
بشرط او رتب على اسم موصوف بوصف اوجب ذلك نفي الحكم عند
عدم الشرط او الوصف مثال الاول قوله ان دخلت الدار فانت
طالق ومثال الثاني قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فيلزم
على قوله عدم الطلاق عند عدم دخول الدار وعدم الزكوة
عند عدم السوم ومثال الشرط في الكتاب قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المؤمنات ومثال الوصف قوله تعالى فتياتكم المؤمنات فعندها يكونا [illegible]
ويحصو ذلك انه لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط
ان لم يوجد سبب اخر ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي
كان قبل التعليق وعنده وعند جميع القائلين بالمفهوم ثابت بالتعليق
مضاف الى عدم الشرط ويسمى هذا البحث مفصلا وسموا هذا مفهوم
الشرط وقالوا بعدم الحكم عند عدم الوصف وسموه مفهوم الصفة قال
وبهذا لم يجوز اي لان عدم الشرط والوصف يوجب عدم الحكم عند
الشافعي رحمه الله لم يجوز نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول
الحرة او الوصف وهو الايمان المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع
الطول الفضل والغنى والفتيات الشابات والشابة فلا يجوز نكاح
الامة

وان كانت موجبة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط وللنكاح
للامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات وصف الايمان قال ———
وحاصل اي حاصل ما قال الشافعي رحمه الله انه الحق الوصف بالشرط
في كونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف في المنع كاثر الشرط
فيه بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف
لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال الا ترى
ان الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق يتعلق بالوصف في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق
ولما كان اثر الوصف في المنع كاثر الشرط الحق به قال ———
واعتبر التعليق بالشرط عاملا في نفي الحكم دون السبب اعلم انهم
اتفقوا على ان تعليق الحكم على الشرط مانع عن وقوع الحكم الى
زمان وقوع الشرط ان لم يوجد لكنهم اختلفوا في انه
هل يمنع اللفظ على ان يصير سببا الى زمان وقوع الشرط ام لا
فعندنا يمنع حتى لا ينعقد سببا الا عند وقوع الشرط فلا يكون السبب
موجودا موجبا للحكم قبل الشرط فيكون عدم الحكم بناء على عدمه
الاصلي الذي كان قبل التعليق لا على عدم الشرط وفيه بحث
لان عدم سببية اللفظ يقتضي ان لا يكون عدم الحكم لعدمه لا
ان لا يكون لعدم الشرط وعند الشافعي رحمه الله لا يمنع حتى ينعقد
سببا في الحال وكان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال الا ان
التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط وكان عدمه مضافا
الى عدم الشرط وهذا بمنزلة البيع في الشرط بشرط الخيار فانه مانع
عن الحكم دون السبب فان البيع ينعقد في الحال ونظير التعليق
الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي يوجب السقوط

بان

بان يعدمه بل يؤثر في حكمه الذي هو السقوط هذا ما ذكروه وانما قلنا
لان التعليق عبارة عن ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا فيكون
فيصح في انشاء الطلاق على تقدير الدخول لا في الحال واتفق اهل اللغة
على ان الجزاء يتعلق بالشرط حتى لا ينعقد سببا الا على تقدير وجود الشرط
ومنافوله غير معتبر وبيان ان المعلق على الشرط يجعل الشرط في الحال
سببا او متمما للسبب التام اي شرطا لغيرها وعلى التقديرين يكون عدم
الحكم لعدم الشرط قال ——— ولذلك اي لان التعليق عند الشافعي رحمه الله
يؤثر في منع الحكم دون السبب ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان
قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما
تزوجت امرأة فهي طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير
ان ملكتك او اشتريتك فانت حر لان المحل القابل شرط للسبب فيلغو بدونه
كما لو قال لاجنبية انت طالق ولعبد الغير انت حر فيجعل جميع هذه التعليقات
باطلة حتى لا يقع الطلاق والعتاق عنده حال وقوع هذه الشروط في الملك
وكذا جوز التكفير بالمال قبل الحنث بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين
او يكسوهم قبل الحنث لان اليمين سبب لوجوب الكفارة ولهذا يضاف
الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها كالنصاب
سبب لوجوب الزكوة والحول شرط لوجوب الاداء فكما جاز تعجيل الزكوة
قبل الحول لتحقق اصل الوجوب بالسبب كذا جاز تعجيل الكفارة قبل
الحنث لتحقق الوجوب لكن ما جوز التكفير بالصوم قبل الحنث بناء على
ان الحق المالي يحتمل فيه الفصل بين الوجوب ووجوب الاداء بان يجب
نفس المال ولا يجب اداؤه كما في الديون المؤجلة فانه يجب نفس المال
ولا يجب الاداء واذا تحقق نفس الوجوب قبل الحنث بالسبب جاز التكفير
قبل الحنث كما في الزكوة قبل الحول بخلاف الحق البدني فان نفس الفعل عين ادائه

فعلم ان الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الوظائف المالية ممكن فلا يلزم من ضرورة تاخر وجوب الاداء تاخر نفس الوجوب فلهذا جاز التكفير بالمال قبل الحنث

قال الشافعي رحمه الله كل التعليقات سبب في الحال واثر الشرط في تراخي الحكم الى زمان وجوده فكذا كان اليمين سببا لوجوب الكفارة في الحال ولهذا جاز الكفارة قبل الحنث [illegible]

فبقي نفس وجوب بنفسه ثبت وجوب ادائه فلما تأخر وجوب الاداء عن الحنث
لم يبق له وجوب سابق عليه فلا يمكن التكفير به قبل الحنث واليمين عندنا
تصير عند الحنث يمينا ولهذا ما جوزنا التكفير قبل الحنث وفيما ذكره بحث
اذ لا معنى لوجوب نفس المالي الا صيرورته في الذمة كالدين المؤجل وقد
يكون البدني ايضا كذلك فلا فرق بينهما قال — وانا نقول بان
اقصى درجات الوصف يعني ان الوصف لو كان ملحقا بالشرط والشرط
قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته و قد يكون بمعنى الشرط وقد يكون
اتفاقيا وهو ادنى احواله فغاية الوصف ان يكون علة للحكم كما في قوله تعالى
الزانية والزاني وقوله السارق والسارقة ولا اثر لعدم العلة في عدم الحكم
بالاتفاق لجواز تحقق الحكم بعلة اخرى هذا ما ذكروه وفيه بحث لان الشافعي
والقائلين بالمفهوم قالوا التقييد بالوصف او الشرط يدل على نفي الحكم
عما عداه اذ لا بد له من فائدة والا تلزم العبث وفائدته نفي الحكم عما عداه
اذ نفهم منه كل احد هذا المعنى فان كل من سمع قول النبي عليه السلام
في الغنم السائمة زكوة يفهم تخصيص هذا الحكم بالسائمة وكذا لو قيد
بالشرط ولهذا اذا لا يكون في التقييد فائدة يستقبحه كل عاقل كما
تعالى الا عمى اليهودي لا يبصر وجواز تحقق الحكم بعلة اخرى لا ينافي دلالة
التقييد على نفي الحكم عما عداه فان الحكم قد يتخلف عن الخصوص والعموم
ايضا بسبب وذلك لا ينافي دلالتهما على مفهومهما قال — ولو كان
شرطا يعني ما ذكرنا على تقدير ان يكون الوصف علة اما اذا كان شرطا
والشرط داخل على السبب وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور المعلق
على الشرط وهو جزاء او لا على الحكم الذي هو وقوع الطلاق وقد علم اتفاق
اهل اللغة على ان تعليق الجزاء بالشرط يجعله لا يكون السبب موجودا قبل وجود
الشرط ولهذا لو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط

فلولم

فلو لم يكن التعليق مانعا لسببيته اللفظ لحنث بخلاف البيع بشرط
الخيار لان الشرط داخل فيه على الحكم فيمنع الحكم دون السبب الذي
هو البيع لان البيع مع الشرط غير جائز اذ النبي عليه السلام نهى عن بيع
وشرط فينعقد البيع ويتوقف الحكم كانه قال بعت فان رضيت فالبيع
باق والا فلا ولهذا لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث بخلاف ما ذكرتم
فان الشرط داخل في السبب فيمنع عن السببية واذا ثبت ان التعليق
تصرف في السببية بتاخيرها الى زمان وجود الشرط لا في الحكم صح
الطلاق والعتاق بالملك وبطل التكفير قبل الحنث فان قيل ما ذكرتم
منقوض بما قال السيد لعبده انت حر يوم الخميس مثلا فانه ينعقد
سببا في الحال ولهذا لا يجوز بيعه قبل يوم الخميس ويحصل العتق يوم الخميس
مع انه مثل قوله انت حر ان دخلت الدار قلنا انما يفترقان لان
التعليق على ما سواه قطعا كالتنجيز في المنع والا لما حصل العتق عند
تحقق الشرط فان قيل هذا الفرق منقوض بما اذا قال لزوجته
انت طالق يوم الخميس فانه لا ينعقد في الحال والا لزم الكف عن الاستمتاع
في الحال وليس كذلك بالاجماع قلنا لا نسلم لزوم الكف وانما يلزم
ان لو كان الاستمتاع منافيا للطلاق يوم الخميس كما في بيع العبد
وليس كذلك قال — وفرقه بين المالي والبدني ساقط وذلك لان
حق الله تعالى في المالي فعل الاداء لان حق الله تعالى العبادة وهي انما تكون
بالفعل ابتلاء ومشقة الا ان آلة فعل العبادة قد يكون المال وقد يكون
الجوارح ونفس المال انما يعتبر في حقوق العباد لاحتياجهم الى عين
المال ولا عبرة للاداء في حقهم حتى لو ظفر صاحب الدين بجنس حقه
واخذ تم غرضه وان لم يوجد اداء المديون اصلا واذا كان كذلك فلا معنى
لوجوب نفس المال فلا يجوز الكفارة قبل الحنث فان قيل سيذكره عليكم في جواز
اداء الزكوة

قبل الحول بل بوجود السبب المجمع عليه وهو النصاب مع اذن الشرع فانه
المراد بوجوب نفس المال قبل الحول بل بوجوب السبب المجمع عليه وهو
النصاب مع اذن الشرع فان قيل المراد بوجوب المال وجوبه في
الذمة قلنا لا يبقى الفرق حينئذ بين المالي والبدني قال ومنها
ما قال اي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق يحمل
على المقيد اي يحمل على انه مقيد بيان المطلق هو اللفظ الدال
على نفس الحقيقة دون ما عداها سواء كان معها اولا والمشهور
عند الاصحاب انه المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات كرقبة مثلا فانه اسم يدل على مملوك من غير تعرض لكونه مسلما
اولا والتقييد ما دل على مدلول المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات
كرقبة مؤمنة او بالنفي كرقبة غير مؤمنة والمطلق قد يكون خاصا وقد
يكون عاما معرفة ونكرة وكذلك المقيد ثم ورود المطلق والمقيد
على ستة اوجه لانهما ان وردا في سبب الحكم او شرط او وردا
في الحكم والاول مثل قوله عليه السلام في صدقة الفطر ادوا عن
كل حر وعبد كذا وكذا وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين كذا وكذا والراس سبب عندنا والثاني قوله عليه السلام
لا نكاح الا بشهود لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وما وردا في الحكم
فاما ان وردا في حكم واحد وحادثة واحدة او في حكم واحد وحادثتين
او في حكمين في حادثة واحدة او في حكمين في حادثتين فهذه اربعة
اخرى مثال ما يكون في حكم واحد وحادثة واحدة قوله تعالى في كفارة
اليمين فصيام ثلثة ايام مطلقا وقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما
ثلثة ايام متتابعات وما في حكم واحد وحادثتين كالاطلاق في الرقبة
في كفارة اليمين والظهار بقوله تعالى فتحرير رقبة وتقييدها بالايمان

في كفارة القتل بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وما في حكمين في
حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل التماس
واطلاق اطعامه عن ذلك بقوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا وقوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا مطلقا
عن قيد ان يكون قبل المسيس وما يكون في حكمين وحادثتين
كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الطعام في كفارة
الظهار بحمله ان يكون متتابعا لستين قبل التماس واتفق اصحابنا
واصحاب الشافعي رحمهم الله على وجوب حمل المطلق على المقيد في صورة
الحكم الواحد في الحادثة الواحدة واختلفوا في الثاني فقال اصحابنا بعدم
الحمل وقال اصحاب الشافعي بالحمل لصحة من اوجب الحمل في الحادثة
الواحدة سواء كانا في السبب والشرط او الحكم بان الحادثة اذا كانت
واحدة كان الاطلاق والتقييد في شيء واحد والشيء الواحد لا يجوز ان يكون
مطلقا ومقيدا لما فيه من الاطلاق والتقييد فلا بد من حمل المطلق على
المقيد دون العكس لان المقيد ناطق بالقيد والمطلق ساكت عنه
لا يثبته ولا ينفيه فجاز ان يكون مقيدا فحمله عليه اولى من العكس
ولانه يخرج عن العهدة بيقينا وفرق اصحابنا بين السبب والشرط
وبين الحكم الواحد في عدم الحمل والحمل كما يجيء وذهب بعض اصحاب
الشافعي الى الحمل في القسم الاخير وهو بعيد جدا وما يكون في الحكم الواحد
في الحادثتين اتفق اصحابنا على عدم الحمل واتفق اصحاب الشافعي رحمه الله
على الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم بالحمل بموجب اللغة من غير نظر
الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي يسبق الى الذهن معناه
بناء على ان اهل اللغة يتركون التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع
اخر كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال المحققون منهم انه

يحمل على المقيد بالقياس المستجمع لشرائطه وهو الصحيح عندهم ثم
اصحاب الشافعية الاقسام جعلوا المقيد بيانا للمطلق لا نسخا كما في
تخصيص العام وحاصل دليلهم ان قيد الايمان في الرقبة زيادة وصف
يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه في المنصوص المقيد
وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد كما تعدى تقييد الايدي
بالمرافق الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة وهذا قياس
وهو قول محققيهم بناء على ان المفهوم حجة وان الوصف بمنزلة التعليق
بالشرط وانه يوجب العدم عند عدمه قال ـــــ وعندنا لا يحمل
المطلق على المقيد في الحكم وان كان في حادثة واحدة بعد ان يكونا
حكمين لامكان العمل بهما وفيه اشارة الى انهما ان كانا في حكم واحد يجب
الحمل وفي غير ذلك لا يجوز وذلك لان الاطلاق امر مقصود للشرع
كالتقييد للتشديد فمهما امكن العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالقيد
مستلزم للاطلاق بطال النص المطلق واما اذا كانا في حكم واحد
وحادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لكون الاطلاق والقيد متنافيين
فلا يتصور كون الحكم الواحد في حادثة واحدة في حالة واحدة مقيدا و
غير مقيد فيجب الحمل ضرورة ولا يجوز حمل المقيد على المطلق بالاجماع
لتعين العكس فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التتابع في قوله
فصيام ثلثة ايام على المقيد في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام
ثلثة ايام متتابعات لان قراءته مشهورة بمنزلة الخبر المشهور بل اقوى لكونها
ملتقاة في مصحفه قال ـــــ قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله اشار الى
بقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة بعد ان
يكونا في حكمين وتحريره ان ابا حنيفة ومحمدا رحمهما الله قالا فيمن وجب الجزاء
التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا استانف الصوم

او الصوم

علته

كانا

لانه

هنا
وقال ابو يوسف رحمه الله والشافعي لا يستانف قوله ليلا عامدا او نهارا ناسيا
اي ناسيا لان الجماع ليلا عامدا يبطل تقديم الكفارة على التماس دون التتابع وكذا
النهار ناسيا لانه يكون ناسيا للصوم فلا يبطل الصوم فلا يبطل التتابع اما
اذا كان الجماع ليلا ناسيا فلا يبطل التقديم لانه لا يكون ناسيا للكفارة و
يساويه عنده والنهار اذا كان عامدا يبطل التتابع والتقديم فيلزم
الاستئناف بالاجماع وفي شرح الطحاوي ان العمد والنسيان في الليل
سواء في حق التقديم والاول اظهر وانما استانف على قول ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله لان التقديم منصوص عليه في الاعتاق والصيام
بقوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ثم قال فمن لم يجد فصيام
شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا دون الاطعام اذ لم يذكر فيه
الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا واخلاء الصوم عن
المسيس شرط للتقديم لان الاخلاء من ضرورة التقديم اذ لا يتصور التقديم
بدونه فيكون من مقتضيات النص والثابت بالمقتضى كالمنصوص وكان
الواجب عليه الشيئين التقديم على المسيس واخلاء الصوم عن المسيس
فعجز عن التقديم اذ لا يمكنه بعد المسيس تقديم الصوم عليه بوجه و
قدر على الاخلاء وذلك بالاستئناف ولو لم يستانف لفاته الامران
جميعا ولا اعتبار بتقديم صوم بعض الايام على المسيس لان المامور به
تقديم الكل لا تقديم البعض واحتج ابو يوسف والشافعي رحمهما الله
بان التقديم على المسيس شرط في الصوم وفي فواته تقديم الكل
وتحقق تقديم البعض فلو اتم ما بقي عليه من الصيام وقع البعض
قبل المسيس والبعض بعده فلو استانف وقع الكل بعد المسيس فكان
الاتمام اولى لكونه اقرب الى الامتثال وفيه بحث لان في القول الاول
تقديم ذلك البعض مع فوت الاخلاء فكان اولى وقيل لما امتنع عليه

نسيان

شيئين

عدم

التقديم فقد امتنع عليه كفارة الظهار وقد قال الشافعي من لم يستطع
فاطعام ستين مسكينا ثم لم يجز اشتراط التقديم في الاطعام حملا له
على الاعتاق والصيام لان الحكمين مختلفان فلا يلزم من تقييد احدهما
ابطال اطلاق الآخر بل يجري كل منهما على سننه وقال بعضهم
لا يجوز المسيس قبل الاطعام لظاهر قوله تعالى والذين يظاهرون من
نسائهم ثم يعودون لما قالوا اي يعزمون على مباشرتهن فتحرير رقبة
من قبل ان يتماسا لكنه يجوز ذلك ولا يلزم الاستئناف للاطلاق قال
وكذلك اذا دخل اي ومثل الاطلاق والتقييد في الحكم دخولهما في السبب
في ان يجري كل منهما على سننه ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا
في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق وعن
المسلم بالنص المقيد لانه لا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لحكم
واحد اسباب متعددة شرعا وعقلا فيعمل بكل منهما فيرجح ذلك
للخصم فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما فان قيل لو لم يحمل
المطلق على المقيد لزم الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق
قلنا فيه فائدة لاهمية المقيد وعناية الشرع به لانه علم حكمه
بالنص المطلق ثم قصدا بالنص المقيد كقوله تعالى تنزل الملائكة و
الروح هذا في السبب وكذا اذا دخل الاطلاق والتقييد في الشرط
كما في شهود النكاح يجري كل منهما على سننه فان قيل الحمل على التقييد
هو الاصل والتكثير خلاف الاصل قلت التكثير في اجراء كل على سننه
ولزوم التكثير ضرورة غير مقصودة قال ـــــ ومن نظيره اي
نظير المطلق والمقيد الواردين في السبب مثل بحث التعليق في ان
تعليق الحكم بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند عدمه اذ جاز ان يكون
للحكم الواحد قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا اي منجزا وذلك لان
الارسال والتعليق انما ينافيان عند وجود الحكم اي يمتنع ان يكون

قبلت صح

العقد

في الشاهد من حديث مطلق وفي حديث آخر مقيد بالعدالة

الوجود

الوجود المتصف بالارسال والتعليق معا او على البدل بل يكون
باقيهما على التعيين كالملك الثابت يمتنع ان يكون بالبيع والهبة
معا او على البدل لكن قبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع والهبة معا
على البدل فكذا ما علق على الشرط قبل وجوده جاز ان يكون معلقا بالشرط
اي موقوفا تعلق وجوده بالشرط ومرسلا اي محتملا للوجود بدون
الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق
وجودها بوجود الشرط ويحتمل ان يوجد بدونه بالتنجيز وكذا
العتق المعلق ومعلوم ان العدم الاصلي وهو الذي قبل التعليق
كان محتمل الارتفاع بالارسال والشرط وبعد التعليق لم يزل
ذلك العدم لانه باق بعينه فيكون بعد التعليق محتملا للوجود
بالطريقين كما كان واذا كان حكم الارسال والشرط هكذا
فكذا حكم الاطلاق والتقييد لان للحكم الواحد قبل وجوده يجوز
ان يثبت بسبب مقيد ويجوز ان يثبت بسبب مطلق على البدل
وان امتنع ثبوته بهما فلذلك وجب الجمع ولم يجز الحمل هذا هو تقرير
ما في الكتاب وفيه بحث اذ لا نسلم انه لم يتغير بالتعليق فانه
صار موقوفا على عدم الشرط وايضا قد مر انهم قالوا ان الحكم
عند عدم القيد والشرط غير ثابت بل قالوا ان التقييد والتعليق
يدلان على نفي الحكم عند عدم القيد والشرط ولولا الاثبات للنظير
لاثبات الخلاف عائد كما ان النص والظاهر يدلان على مفهوميهما
دلالة واضحة مع انه جاز خلاف ذلك بمانع ولا يلزم من هذا عدم
دلالتهما قال ـــــ ومنها ما قال بعضهم لحصر الوجوه الفاسدة
ما قال بعضهم ان العام يختص بسببه لحصول الملائمة ان العام
اذا ورد على سبب خاص يعني صدر عند امر خاص جوابا له ذكر

هل يجري على عمومه ام لا فقال اكثر العلماء نعم سواء كان السبب
سوال سايل او وقوع حادثة فقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص
بسببه وهو اختيار المزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور
وقال قوم منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث ان السبب اذا كان
سوال السايل يختص وان كان وقوع حادثة لا وعند اكثر
اصحابنا ان العام لا يختص بالسبب الا اذا كان غير مستقل
بنفسه كقوله نعم وبلى او خرج مخرج الجزاء كقول الراوي سها
رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد او خرج مخرج الجواب
بلا زيادة كما يقال في جواب من يقول تغد عندي والله لا اتغدى
واما اذا زاد فلا يختص كما يقول والله لا اتغدى اليوم فهذه
اربعة اقسام لنا والاكثرون على العموم بان الاعتبار للفظ في
كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم
باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه الا اذا منع مانع والسبب ليس بمانع
لجواز العموم معه ولعدم منافاة التصريح بالعموم فيكون عاما وللاجماع ما قصره
الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم على اجراء النصوص المتعلقة
للاسباب المخصوصة على عمومها فان اية اللعان نزلت في هلال بن
امية حين قذف امراته واية القذف نزلت في قذفة عايشة
رضي الله عنها واية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة
المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في
شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب احتج
المخصصون بوجوه الاول السبب اثار الحكم لانه لم يكن موجودا
قبله فيتعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به والجواب سلمنا
انه مثير للحكم لكن لم لا يجوز ان يكون مثيرا للحكم العام وعلة مشيرا

له كما لو صرح بعمومه الثاني شرط الجواب ان يكون مطابقا للسوال
والحال والمطابقة انما تكون بالمساواة والجواب ان اريد بالمطابقة
ان لا يزيد عليه فلا نسلم انه شرط بل يجب ان يزاد حين يكون الحكم
عاما لئلا يفهم الاختصاص لا سيما من الشارع اذ هو يبين القواعد
العامة على انه جائز عادة وشرعا اما العادة فقد يزيد على الجواب من العادة فلان
غير نكير واما شرعا فكما في قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى قال هي
عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى وسيل
عليه السلام عن التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته
وسيل عن ماء بير بضاعة فقال خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء
الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وان اريد بها بيان السوال او الحال فقد
طابق وزاد الثالث لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فايدة اذ لا فايدة الا
اقتصار الحكم عليه وقد نقلوه والجواب لا نسلم انحصار الفايدة في القصر
بل فيه فوايد اخرى كامتناع تخصيص السبب عن العام لدخوله فيه قطعا
ومعرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة
احتج من قال ان السبب لو كان سوال السايل يختص به لان الظاهر
في الجواب توجيه الكلام نحو غير مبتدا وذلك يقتضي قصره عليه
واما اذا كان وقوع حادثة بدون السوال يكون مبتدا في الكلام
فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ والجواب لا نسلم الفرق بعدم اللفظ
الابتداء في الاول والابتداء في الثاني لانهما في اثارة الحكم سيان وقد الاول
بينا انه يجب الاشتراك لم يبين القواعد العامة لئلا يفهم الاختصاص فلا
وعندنا انما يختص بهذا اشارة الى الاقسام الاخيرة مثال ما لا يستقل
بنفسه كقوله نعم وبلى وغيرهما من حروف التصديق فان كلا منها
غير مستقل بنفسه اي لا يفيد ما لم يرتبط بما قبله فيختص به كما اذا قيل

اقام زيد فقال نعم اى نعم قام زيد فيختص بهذا الكلام دون غيره
لما لم يفد بدونه ثم موجب نعم تصديق ما قبله من الكلام مثبتا كان
او منفيا استفهاما او خبرا وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما
كان خبرا فاذا قيل لم يقم زيد او الم يقم زيد قيل بلى اى قام فاذا قال
رجل لاخر اليس لى عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه ايجاب
لما بعد النفي فيكون معناه لك على الف درهم ولو قال نعم ينبغى ان لا يكون
اقرارا بالف لانه تصديق لما ذكر وكان معناه ليس لك على الف درهم
ولو قال كان لى عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا ولو قال بلى ينبغى ان لا يكون
اقرارا بحسب اللغة لانها تستعمل الا في النفي لكن لا فرق في العرف بين
نعم وبلى في امثال هذه المسايل ويكون الكل اقرارا حتى الزمه المال
في المسلتين في الوجهين ترجيحا للعرف على اللغة هذا ما ذكروه
وفيه بحث لان نعم وبلى وامثالهما ليست عامة بل هى اجوبة لما قبلها
فان كان عاما يكون في حق العموم كما اذا قيل كل الناس اكل قال نعم وان
كان خاصا يكون بمعنى الخصوص كما اذا قيل زيد اكل فقال نعم والكلام
في العام الوارد على السبب الخاص وزعم قوم انها لابهامها صالحة
لان يصير اجوبة لانواع الكلام فيكون من العمومات وضعف هذا
بين لان النكرة كرجل صالحة لكل من افرادها مع عدم العموم فيه
او مخرج مخرج الجواب القسم الثاني ما خرج مخرج الجزاء كقول الراوى
سها عليه السلام فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء بدلالة الفاء صار متعلقا
به بسبب الفاء تعلق المعلول بالعلة لان الفاء سببا يفيد عليه السابق
فيكون ناشئا عنه فيختص به كالزنا لوجوب الجلد في قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا والسرقة للقطع في قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ومثله زنى ماعز فرجم وهذا القسم ايضا بالحقيقة

مما لا يستقل بنفسه بسبب الفاء وهو ايضا ليس من العموم في
شئ وزعموا بان قوله فسجد يحتمل وقوعه للسهو وللتلاوة ولقضاء
المتروكة ولشرع زيادة في الصلوة فيكون عاما وفرعوا ما ذكرنا
في النكرة فيه او مخرج الجواب القسم الثالث وهو ما
خرج مخرج الجواب بقيد الاختصاص لان الجواب الغير الزائد
يتقيد بما سبق ويختص به لان ما ذكر في السؤال يعتبر كالمعاد
في الجواب ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق
ديانة وقضاء كالمدعو الى الغداء بانه يقال تغد عندى فيقول
والله لا اتغدى او قال ان تغديت فعبدى حر فينصرف الى ذلك
الغداء حتى لو تغدى في ذلك اليوم في منزله او تغدى عنده
في يوم اخر لم يحنث لانه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه
وهو دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد به ويختص كانه قال ان
تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه فكذا كما ان الشراء بالدراهم
ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال وقال زفر لا يختص به لان العبرة
بمفهوم اللفظ وهو عام فيه واما اذا زاد القسم
الرابع ان يزاد على الجواب كما يقول والله لا اتغدى اليوم او
قال ان تغديت اليوم فعبدى حر فهو من صور الخلاف فعندنا
يصير مبتديا احترازا عن الغاء الزائد ويقطع عن الاول لعدم
انطباقه عليه فيصير عاما حتى لو تغدى اليوم في منزله او في موضع
اخر يحنث وعند القائلين بالتخصيص يختص بالاول كما لم
يزد بدلالة الحال كانه قال والله لا اتغدى عندك اليوم
ونحن نقول الكلام صريح في العموم والحال امر خفى فالعموم
راجح وان قال اردت الجواب صدق فيما بينه وبين الله لانه محتمل

الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتأكيد لكن لا
يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قال
تخصيص عدم صح
ومنها اي من الوجوه الفاسدة ما قال ان القران في النظم اي
اقتران الكلامين بوصف القران بينهما في الحكم يعني اذا
عطفت الجملة التامة على تامة اخرى فالجملة المعطوفة تشارك
الجملة المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها وذهبوا الى ان قران
الجملتين في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب
سقوط الزكوة عن الصبي والمجنون كسقوط الصلوة عنهما
تحقيقا للمساواة في الحكم لانهم اتفقوا على ان المعطوف اذا كان
بدل الخبر
جملة ناقصة تشارك المعطوف عليها في الخبر والحكم جميعا كقولنا
قام زيد وعمرو فقاسوا الجملة التامة عليها فقالوا العطف يوجب
الاشتراك حتى شارك الجملة الناقصة الجملة المعطوف عليها في
بدل خبرها
خبرها وحكمها والعطف موجود في التامتين فيلزم اشتراكهما
في الحكم فبين المصنف الفرق بين الجملة الناقصة والجملة التامة
بان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تم به
الجملة التامة فيلزم الشركة في الحكم بخلاف الجملة التامة فانها
تامة بنفسها فلا يلزم الافتقار والشركة الا في صورة يلزم افتقار
بدل بنفسه
التامة بوجه كقول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر فان قوله عبدي حر وان كان تاما بنفسها لكن بسبب
التعليق صار ناقصا لتعلقه بالشرط لظهور كونه معطوفا على
الجزاء المتعلق بالشرط للقرب والمناسبة من حيث التركيب حتى
لو لم يعطف على الجزاء لم يصر متعلقا بالشرط ولا مفتقرا اليه كقوله
ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق وقد يكون معطوفا

على

على الجملة الشرطية لذكر طالق ثانيا فيكون منجزا ويقع الطلاق في الحال
نعلم
فعلم ان موجب الشركة الافتقار لا العطف لانه متى حصل الا
فتقار لزمت الشركة ومتى لم يحصل لم يلزم فان قلت الاشتراك
في الحكم ثابت في الجملتين التامتين في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة مع عدم الافتقار فالموجب للاشتراك العطف قلت لا نسلم
بل الموجب فيهما اتحاد ضمير بهما فصار بمنزلة ان يقال ادوا
الصلوة والزكوة فصير التامة كالناقصة وحيث لم يكن هنا
الاتحاد فلا يلزم الاشتراك قال فصل في الامر عرفوا
الامر بوجوه احسنها انه لفظ وضع لطلب الفعل بطريق الاستعلا
قلنا وضع ليخرج مثل اطلب منك الفعل فانه تركيب القايل به
بالوضع عند الاصوليين ومثل لا تتحرك فانه دال على السكون
لكن لا بالوضع لانه موضوع لطلب ان لا تتحرك وقلنا على طلب
الفعل ليخرج النهي فانه وضع لطلب ان لا تفعل والاستفهام مثل
هل لك مال فانه ليس لطلب الفعل بل لطلب المصدر الذي هو الفهم
وقلنا بطريق الاستعلا ليخرج السوال والدعا فانهما بطريق
الخاص
الخضوع والالتماس فانه بطريق التساوي ثم الامر من اقسام
لان لفظ الامر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل
على الوجه المذكور قال وموجبه عند الجمهور الالزام اختلف
العلماء في موجبه فالاكثرون على ان مطلق الامر يفيد الوجوب لا
يكون لغير الوجوب من الندب والاباحة وغيرهما الا بقرينة وهو المختار
وقال ابو هاشم انه للندب وقيل انه مشترك بين الوجوب والندب
وقيل هو للطلب المشترك بينهما وقال قوم انه مشترك بين الوجوب
والندب والاباحة وقيل للاذن المشترك بينها وقالت الشيعة مشترك

بين الثلاثة والتهديد وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني
مثال الوجوب اقيموا الصلوة واتوا الزكوة مثال الندب فاذا
طعمتم فانتشروا ومثال الاباحة واذا حللتم فاصطادوا ومثال التهديد
اعملوا ما شئتم والحصر في هذه الاربعة ظاهر لانه اما ان تكون طلب
الفعل بالاستعلاء راجحا على طلب الترك او لا فان كان فاما ان
يكون مع منع الترك وهو الوجوب او لا وهو الندب وان لم يكن
راجحا فاما ان يكون مساويا وهو الاباحة او مرجوحا وهو التهديد
اذ الحكيم لا يطلب المرجوح وذكروا اقساما اخرى هي راجعة الى
هذه الاربعة لعدم ورود الحصر كالارشاد مثل قوله تعالى واستشهدوا ذوي
عدل منكم والاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين و
الامتنان كلوا مما رزقكم الله والاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز
الكريم والتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله
تعالى اسمع بهم وابصر يعني ما اسمعهم وما ابصرهم وللتكوين كقوله
تعالى كن فيكون وللاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون وللاخبار
فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وللانذار كقوله تعالى قل تمتعوا وللتعجيز
كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وللتاديب كقوله عليه السلام لابن عباس
رضي الله عنهما كل مما يليك والصحيح الاكثرون على ان مطلق الامر للوجوب
لقوله تعالى يا ابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد اسجدوا في
قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ذمه على ترك السجود فلو لم
يكن للوجوب لما استحق الذم وكان لابليس ان يقول انك ما الزمتني
السجود ولان العلماء من الصحابة والتابعين وغيرهم استدلوا
من الامر على الوجوب وشاع ولم ينكره احد فصار اجماعا على انه
للوجوب ولان المطلق ينصرف الى الكامل والكامل هو الطلب المانع بالاستعلا

البالغ

البالغ وذلك هو الالزام احتج من جعله للندب بقوله عليه السلام اذا
امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئتنا وذلك انه الندب
قلنا لا نسلم انه رد الى مشيئتنا بل الى استطاعتنا وهذا انه الوجوب
اذ كل واجب كذلك احتج من جعله للطلب بان مطلق الامر يوجب
رجحان الاتيان ولا دليل على تقييد الرجحان بالمانعية وعدمها
فوجب جعله للمشترك قلنا قد ذكرنا دليل المانعية احتج من قال
بالاشتراك بين الاثنين او الثلاثة او الاربعة بانها اطلقت تارة
على الوجوب وتارة على غيره والاصل في الكلام الحقيقة
قلنا قد ذكرنا انه للوجوب وعدم تعريفه احتج الواقف
بانه لو ثبت كونه حقيقة في احدها لثبت بدليل ولا دليل
لما بينا من فساد الادلة قلنا ما قد ذكرنا دليل الوجوب
فائدة والامر بعد الحظر وقبله سواء اكثر العلماء على ان
المامور به ان كان واجبا قبل الحظر فهو واجب بعد الحظر
ايضا وان كان مباحا فمباح وهو المختار وقال قوم من
المعتزلة انها بعد الحظر تفيد الوجوب ولا اثر لسبق الحظر
وقال اكثر الفقهاء انه يفيد الاباحة وتوقف قوم احتج الاكثرون
بان الحظر مانع عارض عليها وهو مزيل له فاذا ارتفع عاد الى
اصله وهذا صحيح احتج الموجب بان مقتضى الوجوب وهو
الامر كما هو موجود وسبق الحظر غير مناف اذ جاز الانتقال
من الحظر الى الوجوب كامر الحائض والنفساء بالصلوة و
والصوم بعد الحظر قلنا هذا منقوض بقوله تعالى واذا حللتم فا
صطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض واذا
تطهرن فاتوهن احتج المبيح بهذه الايات وهو منقوض بما ذكر
الموجب

الفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينه والمحتمل لا يثبت بدون ق

وتمسك الواقف بتعارض الادلة وتحقيق كلامهم ان المختار ما
ذكرنا لان هذه الالفاظ دالة على ان ما قبل الحظر وما بعد الحظر
سواسية قال ـــــ فلا موجب له في التكرار ولا يحتمله اختلف
القائلون بالوجوب ان الامر هل يوجب التكرار اي يجب ان
يفعل المامور به مرارا ام لا فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب
جميع العمر الا بدليل وقال بعض اصحاب الشافعي لا يوجب التكرار لكن
يحتمله فيحمل عليه بالقرينة وقال بعضهم انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله
ولكن المعلق بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمقيد بوصف صح
يصلح للعلية كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا يتكرر بتكرر الشرط
والوصف واختار المصنف واكثر الاصحاب انه لا يوجب التكرار
ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة
وحاصل هذا الكلام انه يوجب المرة والمختار انه لا يوجب التكرار
ولا المراد واحتج من قال بالتكرار بقول لا تسرق للنهي وكذا الامر
قلنا القياس في اللغة غير جائز مع ان الفرق واضح لان النهي
نفي مطلقا وهو لا يحصل الا بانتفاء جميع افراد المنهي عنه كلا
الامر فانه طلب الفعل والفعل يحصل بمرة واحتج ايضا بتكرر الصلاة
والصوم قلنا هو مستفاد من غير الامر من قول النبي عليه السلام و
فعله احتج من قال انه يحتمل بان الامر مختصر لفظ طلب ايقاع
المصدر فان قولنا اضرب مختصر من قولنا اطلب منك ايقاع الضرب
وجاز ان يكون المصدر معرفا بلام الجنس وجاز ان لا يكون فيكون
الامر محتملا للتكرار وعدمه فيتعين كل منهما بقرينة فاذا قيل
صلوا احسن يفهم منه التكرار واذا قيل نفح يفهم منه مرة
واحتج من قال بتكرار المعلق بالشرط والمقيد بالوصف بان اسباع

لا لان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعتد به محتملا ويحتمل كل الجنس بدليله

لا يدل ... اصح من قال بالتكرار لان الامر مثل النهي كونه طلبا والنهي يدل على التكرار مثل ...

الحله

الحله لانه فيتكرر بتكررها قلنا جاز ان يكون ذلك بحسب حال
لا مطلقا كما قال السيد لعبده ان دخلت السوق فاشتر لحما فدخل
واشترى غير متكرر احتج المصنف على ما اختاره بان لفظ
الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل
الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدر معرفا بلام التعريف او لا
فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد تنافيا فلا دلالة للفظ الامر
على العدد اصلا فان الضرب مثلا لا يدل على الضربات لكن لا بد له
من محل فيدل على الحد فقط وفيه بحث اذ لا نسلم انه اذا قدر
معرفا بلام الجنس لا يفيد العدد والمختار انه لا يوجب التكرار ولا
المرة الا بقرينة بل يوجب مطلق الطلب فيكون محتملا لهما وذلك
لانه يصح ان يقال اضرب مرة او مرارا من غير ترجيح فلو لم يكن محتملا
لهما لما صح لكن لما لم يمكن تحقق المطلق بدون فرد لزمت المرة لا
انه يوجبها قال ـــــ ولهذا اي ولان الامر لا يوجب التكرار
ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحد
لانه متى لا يحتمل التكرار ولا بد لحصول الفعل من مرة يكون الامر
موجبا للمرة فيقع بقوله طلقي نفسك على الواحدة سواء نوى واحدة
او ثنتين او لم ينو شيئا اصلا ويحتمل الثلاث حتى لو نوى ثنتين فيقع ثنتين
ويقع الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثا سواء على الاجتماع او على التعاقب
لكن في المجلس لتكون في حكم الجمع وانما قلنا انه يحتمل الثلاث لان
مجموع افراد الجنس بمنزلة فرد واحد منه فيحتمل اللفظ ولهذا لو كان
في موضع رمان او قطعة مثلا فلو قال الرمان لك والقطعة لنا يقع
مجموع الجنس دون البعض وكذا يقع جنس واحد لو قال الجيد لك والردي
لنا وكذا لو قال المرد زوج وهو صنفنا وله الزوج جميع الزوجات

[illegible]

والغير جميع المفردات فيعلم ان اللفظ يحتمل مجموع الجنس دون البعض
فلو نوى ثنتين يلغو نيته الا اذا كان ذلك مجموع الجنس وهو ما اذا
كانت المراة امة ومنها قال ما حمل الكلام على الشافعي رحمه الله وعلى
جوز بعض السنين والثلاث فالب ثم الامر المطلق اختلفوا
في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به فيه
بوقت محدود على وجه يفوت الاداء بفواته كاداء الزكوة وصدقة
الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذور المطلقة عن
الوقت انه هل يدل على وجوب الاداء على الفور ام لا فذهب اكثر
اصحاب ابي حنيفة واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين رحمهم الله الى انه
لا يدل وذهب بعض من اصحاب ابي حنيفة كالكرخي وبعض اصحاب
الشافعي رحمهم الله الى انه للفور والمختار ان مطلق الامر لا يدل
على الفور ولا على التراخي بل يحتمل الفور والتراخي بدليل كما في المرة
والتكرار لصحة تفسيره بالفور والتراخي ومعنى الوجوب على الفور
انه يجب في اول اوقات الامكان احتج من قال بالفور بان السيد اذا
قال لعبده اسقني فاخر العبد عد عاصيا فلو لم يكن للفور لما كان
كذلك قلنا هذا ليس لنفس الامر بل للقرينة الحالية وهو العطش واحتج
ايضا بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ذمه على الترك فلو لم
يكن للفور لما توجه الذم قلنا الفور مستفاد من قوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين قال والمقيد بالوقت
انواع اي ما تعلق اداؤه بوقت محدود بحيث لو فات ذلك الوقت
لفات الاداء ثلثة انواع لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك
التوسع والتضيق والوقت الموسع يسمى ظرفا والمضيق معيارا النوع
الاول الظرف وهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء وسبب للوجوب وهو

ومعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تاخيره عنه لا انه يجب تاخيره عنه بحيث لو اتى به فيه لم يعتد به لانه ليس مذهبا لاحد له فيه

وقت

وقت الصلوة اما انه ظرف للمؤدى وهو الصلوة وليس بمعيار فظاهر
لانه يفضل عن ادائها اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض في
الاركان دون الاطالة والمعيار ليس كذلك واما انه شرط الذي هو للاداء
الاتيان بالصلوة في وقتها فلانه يفوت الاداء بفواته فان قيل الظرف
ايضا شرط قلنا الظرف قد يكون شرطا كما في الاداء فان الوقت ظرفه
وشرطه وقد لا يكون كما هنا بالنسبة الى المؤدى كذلك لجواز الاتيان
بالصلوة في وقتها فان قيل المؤدى ليس نفس الصلوة بل الصلوة
في وقتها وهذا يفوت بفوات الوقت قلنا المراد بالمؤدى ههنا
نفس الصلوة واما انه سبب للوجوب فلوجهين الاول انه يفضي
الى الوجوب اذ بتحققه يلزم الوجوب وبتكرره يتكرر وهذا اية كونه
سببا الثاني الامر بالفعل في الوقت المعين ايجاب الفعل وجعل الوقت
سببا لاسيما اذا كان متكررا هذا مما اتفق عليه العلماء لكنهم اختلفوا
في الوجوب الذي هو المسبب فقال اكثر اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله
واختاره المصنف انه نفس الوجوب وهو الوجوب الذي في الذمة
لا وجوب الاداء الذي هو وجوب تفريغ الذمة كوجوب الدين في
ذمة المديون ووجوب تفريغ الذمة فالواجب وجوب الاداء حكم
الشارع واتفق المحققون على انه وجوب الاداء المخير المضيق
عند ضيق الوقت وتحقيقه ان الوقت اذا كان موسعا يجب الاداء
بدخول الوقت للاهل وباول جزء تجدد فيه الاهلية كاسلام الكافر
وطهر الحائض وافاقة المجنون لكن على سبيل التخيير بان يوقع في اي
جزء شاء من اجزاء الوقت ويتضيق عند ضيق الوقت ويسقط التخيير
ويتعين الاداء فقالوا الوقت سبب للوجوب المخير المضيق بضيق
الوقت وهذا كلام حق يتفق عليه بين المحققين ثم الامر الوجوب

الجزء

بان سبب وجوب

في الذمة سوى الوجوب الحقيقي ولا لوجوب الفعل فيها سوى الوجوب
المضيق وتكلف قوم في بيان تغاير الوجوب في الذمة ووجوب
الاداء الحقيقي بانه كالدين في ذمة المفلس فانه في ذمته ولا يجب عليه
الاداء الا زمان اليسر قلنا لا نسلم انه كذلك فانه ولو سلمنا دون ما
ذكرتم وفي المعسر ايضا وجوب الاداء لكنه اخر للضرورة ثم لا يخفى
ان الوجوب المجرد بدون الاضافة الى الفعل لان الوجوب والحرمة والاباحة
والندب والكراهة انما يتحقق بالنسبة الى الافعال لا مجردة وهذا
امر ضروري متفق عليه ولان الوجوب منوط به الاثم على الترك فلو لم يكن
للاداء لما كان كذلك وقال قوم الاسباب ترادف النعم على العباد
الموجبة للشكر لكن لما كان الترادف في الاوقات جعلت الاوقات التي
هي محل حصول النعم اسبابا تيسيرا واقيمت مقام النعم كالسفر
للرخصة مقام المشقة وفيه بحث لان النعم حاصلة في جميع الاوقات
مع استواء الجميع وقال البعض ظهور عظمة الله تعالى ووحدته في هذه
الاوقات من طلوع الفجر ودلوك الشمس وانحطاطها الى الغروب و
ظهور الظلمة بعد النور والاوقات علامات وهذا الكلام حسن فعلم
من هذه الابحاث ان الوقت مفض الى الوجوب كيف ما كان فجعل
سببا مناسبا فيما يحكم به على الظاهر كالسفر للرخصة واحتج
الاولون على كون الصحيح لا الطرف سببا لنفس الوجوب دون وجوب
الاداء بان كمال الاداء ونقصانه تابع لكمال الوقت ونقصانه كما في وقت
الفجر فانه وقت كامل ليس فيه كراهة فيجب الاداء فيه كاملا حتى لو شرع
في صلوة الصبح وطلعت الشمس فسدت الصلوة وكما في وقت العصر
وهو وقت احمرار الشمس فانه وقت ناقص لكونه من الاوقات المكروهة
حتى لو شرع في العصر سواء تم الى الغروب او غربت الشمس في اثنائها

لانها صفات الافعال

نص

ثم الاداء في الصلوة لان الوقت لما كان ناقصا وجبت الصلوة ايضا
كذلك لانها ان تمت الى الغروب فتكون مكروهة وان تم كانت ايضا ناقصة
لكونها غير موجودة في الوقت وهذا دليل السببية لان الحكم يثبت بالسبب
ويثبت على حسب ثبوته كالبيع فانه متى صح صح الملك الثابت به ومتى
فسد فسد حتى لزم البيع وحل وطي المشتراة ويثبت الشفعة في الاول دون
الثاني ونظيره في الجنايات الضرب فان شدته توجب شدة الالم وضعفه
ضعفه وايضا يتغير بتغير الوقت ثبت ان الوقت سبب للوجوب هذا
ما ذكروه وهو كلام عجيب لان دعواهم ان الوقت سبب لنفس الوجوب
ولزم من حجتهم انه سبب للاداء فان قلت حين لزم الاداء كاملا يكون
الوجوب ايضا كاملا ومتى خرج بالاداء الناقص عن العهدة كان
الوجوب ناقصا فيكون الوقت سببا للوجوب قلت لو كان الوقت
وهو الجزء المتصل به الاداء كما زعمتم سببا للاداء وللوجوب لكانا
معا وحينئذ ان كان ذلك الوجوب وجوب هذا الاداء يلزم ان يكون
ذلك الجزء سببا لوجوب الاداء وهو خلاف قولكم وان كان
وجوب شيء آخر في الذمة فلا يخرج بهذا عن العهدة وهو خلاف
الاجماع وايضا يلزم من حجتهم ان يكون الوقت سببا للمؤدى
كما لزم بالنسبة الى الاداء لان كمال المؤدى ونقصانه ايضا تابع
لكمال الوقت ونقصانه ولوجوب الاداء ايضا بعين ما ثبت في نفس
الوجوب والكل باطل اما الاداء والمؤدى فلان سببهما المؤدي
بالاتفاق واما وجوب الاداء فلانه بخطاب الشارع اجماعا لانه
وجوب الاداء عند البعض ما يخاطب الشارع ولان كمال الاداء والمؤدى
قد يتبع الطرق ايضا باعتبار الطرفية فان كماله بسعته ونقصانه
بضيق وقته ايضا يؤدي الى كمالهما ونقصانهما وكما في صوم يوم النحر

فلا يلزم من هذه التقدمة السببية والمشروط ايضا قد يتبع الشرط
في كماله ونقصانه كالصلوة للطهارة وبالعلم السرير للسقوط السرير والمشروط
ايضا يفسد بتقدمه على الشرط فلا يلزم منه السببية ولك
والاصل في هذا النوع يعني الاصل في الظروف لما جعل ظرفا للمؤدى
وشرطا للاداء ان يجعل بعض الوقت سببا لا كله اذ لو جعل كله سببا
يلزم اما عدم الظرفية والشرطية او عدم السببية لانه ان لم يكن الاداء
عن كل الوقت يلزم عدم الظرفية والشرطية وان قدم يلزم
عدم السببية لتقدم المسبب على السبب ح فعلم انه يجب ان يجعل بعض
الوقت وليس بعد الكل جزء يتعين لذلك كالنصف والثلث والربع
ونحوها لعدم الترجيح فوجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي
يتصل به الاداء من الاجزاء التي لا تتجزى لانه اولى من الجميع اذ الاصل
اتصال المسبب بالسبب فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين للسببية
والا انتقل الى الثاني ان اتصل به الاداء وكذا الثالث والرابع الى الاخر
ولا يجوز ان يتقدم مجموع الاجزاء السابقة على الاداء سببا لان ذلك
تجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل به الاداء بلا دليل والمراد باتصال
الاداء بالجزء ان يقع اول الشروع فيه هذا ما ذكروه وفيه بحث
لانا نعلم يقينا ان الفعل يجب باول الوقت على التخيير سواء
كان الاداء متصلا باول جزء او بغيره او لم يتصل بشيء اصلا
وايضا لو كان الجزء الذي يتصل به الاداء ويتنقل باتصاله فما لم
يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون سببيته للاداء متفرع الى
الاداء والاداء متفرع الى سببيته فيلزم الدور والحق ان الصلوة
يجب على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له الاهلية او باول
جزء ثبت الاهلية كما مر لكن على سبيل التخيير ويتضيق بضيق الوقت

ط لزم وجب

ط سببا

البعض ح

١

تحق

من تمام الحق فليطلب في هذا الكلام والله اعلم بالحق
ثم كذلك ينتقل السببية حتى كذلك ينتقل السببية الى ان يتضيق
الوقت بحيث لا يسع فيه الا الاداء المفروض عند زفر رحمه الله و
الى الجزء الاخير من اجزاء الوقت عندنا يعني اذا ضاق الوقت
يتعين السببية لاول جزء من الوقت المضيق عنده ولا
ينتقل بعد ذلك اذ لو انتقلت الى ما بعده والواجب لا يسع فيه
لادى الى تكليف ما لا يطاق وهو محال قلنا انما يؤدي اليه
ان لو كان المطلوب الاداء اما اذا كان المطلوب نفس الوجوب
في الذمة ليلزمه القضاء فلا وعندنا ينتقل الى الجزء الاخير من الوقت
ويتعين السببية سواء اتصل به الاداء اولا ولا يلزم عدم الوجوب
على التارك في الوقت لعدم السبب فان قلت المطلوب من سببية
الجزء الاخير اما القضاء او الاداء ولا سبيل الى شيء منهما اما الاداء فلانه
ح يلزم تكليفه بما لا يطاق واما القضاء فلان القضاء عوض عما وجب
اداؤه وفات وههنا ما وجب الاداء فلا يجب القضاء قلت القضاء
بالوجوب في جزء من الوقت كما مر لان قوله يتعين السببية لما يلي
الشروع في الاداء يعني يتعين السببية للجزء الاخير لو شرع الاداء
فيه وفيه بحث لما قال انه يتعين السببية سواء شرع فيه الاداء اولا
وقيل انما قيد بذلك ليتأتى به تفريع طلوع الشمس في الفجر وغروبها
في العصر كما يجي وليتأتى ذلك التفريع لا يحتاج الى هذا اذ ان يقال فلو
شرع في ذلك الجزء وايضا التقييد الذي يفسد اصل الكلام لاجل
فائدة زائدة على تقدير تحققها غير جائز والله اعلم ويعتبر حاله
اي حال المكلف بالاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة
والحيض والطهر عند ذلك الجزء فان اسلم الكافر او بلغ الصبي

ويجوز ان الجزء الاخير يتعين للسببية سواء اتصل به الاداء اولا

او افاق المجنون او طهرت الحائض في الجزء الاول من الوقت المضيق
عند زفر رحمه الله وفي الجزء الاخير عندنا وجبت عليه الصلوة وان
حدثت هذه العوارض بعد ذلك لا تلزمه الصلوة وكذا ان كان مقيما
في ذلك الجزء وجبت عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا في سابق
الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء وجبت عليه صلوة السفر وان كان
مقيما في الاجزاء المتقدمة واذا ارتدّ وحين لو حاضت المرأة في
ذلك الجزء لا تلزمه الصلوة قال ـــــ فيعتبر صفة ذلك الجزء في
الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة
والنسبة الى الشيطان كما في وقت الفجر وجب الفرض به كاملا فاذا
عرض الفساد في الوقت بطلوع الشمس في خلال الفجر بطل الفرض
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان السبب وهو الجزء قبيل الطلوع
صحيح فيثبت به الوجوب كاملا في الذمة فلا يتأدى بالناقص كالصوم
المنذور المطلق لا يتأدى في ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرأها
نازلا فركب وسجدها بالايماء لا يتأدى به لانها وجبت كاملة وان
كان الجزء الاخير ناقصا بان يكون مكروها كالعصر اذا شرع في وقت
الاحمرار وجب الفرض ناقصا لما ان نقصان السبب مؤثر في نقصان
المسبّب فيتأدى بصفة النقصان حتى اذا غربت الشمس في اثنائه
لم يبطل لانه اداه كما لزمه بمنزلة ما اذا نذر صوم يوم النحر واداه
فيه قال ـــــ ولا يلزم هذا على هذا سؤال هو ان يقال
انتم ذكرتم انما وجب كاملا لكمال سببه لا يتأدى بصفة النقصان ان ما
كما في الفجر وهذا منقوض بما اذا ابتدأ العصر في اول وقته ومدّها
الى ان غربت الشمس او احمرت فانها لا تفسد بهذا النقصان مع انه وجب
كاملا لكمال سببه فاجاب بان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت

بالاداء

بالاداء فيعفى عنه ما اتصل به من الفساد بطريق البناء وجعل في حكم غير
فاسد اذ لا يمكن الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة الممتد المشتملة على
الصدق والاخلاص وانما يكره ان لو كان ابتداء اما اذا كان بناء على
الاول فلا كما قال محمد رحمه الله في النوادر ان من شرع في الخامسة بعدما
قعد قدر التشهد في صلوة العصر يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان
تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه لكن لما كان بناء على
الاول لا ابتداء لم يكره قال ـــــ واذا خلا الوقت من الاداء يعني
ما ذكرنا ان سبب الوجوب هو الجزء المتصل بالاداء انما كان حيث وقع الفعل
في وقته اما اذا لم يقع يكون سبب الوجوب كل الوقت لزوال الضرورة
الداعية الى نقل السببية من الكل الى البعض ولما لم يكن في كل الوقت فساد
كان الواجب على وفقه فلا يصح قضاؤه في الاوقات الثلاثة المكروهة الجزء ... وقت ... كاملا ظ
كسائر الفرائض فانها لا تجوز في هذه الاوقات ووقت العصر وان كان
ناقصا بسبب نقصان آخره لكن الاكثر كامل وللاكثر حكم الكل في كثير
من المواضع ولان في القضاء نوع نقصان فلا يزاد عليه نقصان الوقت
هذا تقرير ما في الكتاب وفيه بحث من وجوه الاول لو كان سبب
الوجوب كل الوقت بعد انقضاء الجزء الاخير لما كان الوجوب باقيا
بعد الوقت على المفوّت واذا لم يكن الوجوب باقيا عليه في الوقت لم يكن
يجب لانه لو كان فاما ان يكون بطريق الاداء وهو باطل لانتفاء
الوقت او القضاء وهو ايضا باطل لان القضاء عوض عما وجب اداؤه
في الوقت وفات والتقدير انه ما وجب شيئا في الوقت فلا قضاء الثاني
بتقدير ان الجزء الاخير متعين للسببية سواء وجد الاداء او لا وحينئذ لا
يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل الثالث الكافر اذا
اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت كما هو في آخر الوقت يكون

السبب في حقه لهم الجنس بالاتفاق لا لكل الوقت ولا لما وجب على شي
لانه ما كان مع كل الوقت اهلا للصلاة فلا يجب ـــــ والنوع الثاني
ما جعل الوقت معيارا وقدمه لان المعيار هو الوقت المساوي للعمل
يزيد العمل بزيادته وينقص بنقصانه وهذا سمي معيارا اذ المعيار
ما يقاس به غيره ويسوى وهو وقت الصوم وهو سبب لوجوبه
لان الصوم يضاف اليه يقال صوم شهر رمضان كما في الصلاة
ويتكرر بتكرره وهذا آية السببية كما عرف وهو ايضا شرط للاداء
لان كل عبادة موقتة يكون الوقت شرط الادا ومن حكم هذا
الوقت ان لا يكون غيره مشروعا فيه لان الوقت متعين له
فيصح بمطلق النية ومع الخطاء في الوصف بان نوى صوم القضاء
او المنذور او الكفارة او النفل لان الواجب لما كان متعينا في ذلك
الوقت يكفي فيه مطلق النية لتميزه عن العادة والخطاء في الوصف
يكون لغوا لان المتعين في الزمان كالمتعين في المكان والمتعين
في المكان يصاب اي يوجد باسم الجنس والعلم والوصف خطا وصوابا
كما يقال لرومي لا يكون في الدار سواه يا انسان يا زيد يا اسود وقال الامام
زفر لا يصح بنية فرض رمضان لان الصوم متنوع بوصافه فرضا
ونفلا وفرض رمضان مامور به بوصفه وهو كونه فرضا ايضا ما هو
هو عبادة وما هو عبادة فلا يصح بدون النية ـــــ الا في المسافر
استثنا من قوله ومن حكمه ان لا يبقى غيره مشروعا فيه فانه اذا نوى
واجبا اخر يقع عنه ذلك الواجب عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما
ولو نوى النفل ففيه روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله استدلالا بان السبب
بالنسبة اليه كشعبان اذ لا يجب عليه الصوم فيه ولا تعين لصوم
رمضان فيستوي له فرض اخر والنفل واما على الرواية الاخرى في

النفل فلان الوقت للواجب لا للنفل وقالا لا يقع صومه للمنوي
بل عن فرض الوقت لان صوم رمضان بانه لغيره فيبقى له ـــــ
واما المريض فالصحيح عندنا انه لا خلاف للاصحاب في ان المريض الذي
له رخصة الافطار اذا صام بنية فرض اخر او النفل هل يقع عن
صوم رمضان كما هو الصحيح وقال اخرون انه يقع لما نواه كالمسافر
فانه رواية عن ابي حنيفة رحمه الله رواه ابو الحسن الكرخي رحمه الله
ولهذا رقوم الفصل لاجل لا ولوفي بان الرخصة للعجز عن الصوم
والعجز شرط للرخصة فمتى صام فقد فقد الشرط فيلحق بالصحيح بخلاف
المسافر فانه سبب الرخصة بعجز تقديري لا حقيقي بسبب قائم مقام
العجز وهو السفر بمقام العجز فانه في الغالب مفض الى المشقة
والتعب والغالب في الشرع له حكم المتحقق كما في النوم مع الحدث
والنفاس للحنابيز مع الانزال واذا كان السفر مقام العجز ومتعلق
الرخصة فاذا صام المسافر لا يظهر بقدرته على الصوم فوات
شرط ترخصه بالافطار فلا يبطل الترخص فيتعدى الى نظيره
النية اي الدلالة الى حاجته البدنية وهي دفع المشقة فبالاولى
ان يترخص لحاجته الدينية التي هي دفع العذاب عن النفس بقضاء
صوم او النفل بنفل وفيه بحث لان الترخص عند الاصحاب كما ثبت
بالمجربين بخوف ازدياد المرض بان غلب على ظنه ذلك او اخبره
الطبيب فهذا المريض ان يتحمل زيادة المرض وصام عن واجب اخر
لا يبطل رخصته ويقع صومه عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله اذ لا فرق حينئذ
بينه وبين المسافر فلا يستقيم ما ذكر من الفرق الا في صورة الترخص للعجز
وايضا للعجز حد في الشرع يتعلق به الرخصة وهو ان يشق عليه
الصوم ويصعب بحيث ان يتحمل المشقة ويصوم وح لا يبطل رخصته

ام لا ط
مذهب صوم الرايه
يقع عن رمضان

الدينيه

نى

لنفاء ذلك فيكون في حكم المسافر واحتج الثاني بان النص فهو قوله تعالى ومن
كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ما فرق بين المسافر والمريض
واحتج الثالث بان الفقهاء اجمعوا على ان الرخصة ليست متعلقة بنفس
المرض اذ المرض على قسمين ما لا يضره الصوم كالامراض الرطوبية و
فساد الهضم وامثال ذلك بل ينتفع فلا رخصة فيه اذ الرخصة لدفع المضرة
لا لدفع النفع وما يضره كالحميات المطبقة ووجع الراس والعين و
امثال ذلك فيها الرخصة اما للعجز عن الصوم او خوف الازدياد ففي
خوف الازدياد لو صام فهو كالمسافر وفي صورة العجز كالمقيم ويرد
عليه ما قلنا ان العجز المرخص لا بد له من حد يتعلق به الترخص فهو
كالمسافر ايضا ويعلم من هذا ان القول الثاني المناسب للنص اصح
والله اعلم وللـــــــ ومن هذا الجنس اي من جنس ما صار
الوقت معينا له كما في سمي رمضان الصوم المنذور في وقت معين
مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجبا او يوم الخميس مثلا فيتعين له الوقت
اعلم ان رمضان كما تعين للصوم الواجب تعين باقي الاوقات للنفل
حكمة الشرع حقا للعبد لكسب السعادة والتقرب الى الله تعالى
وصاير الصيامات فيها مثل العوارض لانها انما تودى فيها بشرط
سوتها دون النفل فانه تودى فيها بدون هذا الشرط ولهذا يشترط
فيها التعيين والتبييت دون النفل هذه فاعرف يبنى عليها مباحث
القضاء وفيما بحث لذا انسلم تعيين باقي الاوقات للنفل مطلقا
بل بشرط عدم صوم القضاء والكفارة والنذر اذ الواجب مقدم على
النفل والتعيين والتبييت لعدم تعين الوقت وعدم ذلك للنفل
في باقي الاوقات لتعين الوقت له وكذا حكم فرائض الصلوة ونوافلها
في الاوقات واذا علم هذا فاذا نذر صوما في معين منها يتعين له

كرمضان للصوم الواجب فيصاب بمطلق الاسم اي يخرج عن النذر
بالنية المطلقة ومع الخطاء في الوصف وهو ان ينوي نية النفل
كما في صوم رمضان توقف مطلق الامساك عليه حتى جاز بنيته
من النهار كما في النفل وصوم رمضان لكن اذا صام بنية
كفارة او قضا يقع عما نوى لان تعيين الواجب المنذور حصل
بولاية على النفل الذي هو حقه والكفارة والقضا حق الله في
فلا يخرجها بتعيين الوقت لهما فيقع عما نوى من الكفارة او
القضاء لكن بشرط النية من الليل اما اذا نواه من النهار
يقع عن الصوم المنذور لان النية من النهار في حق القضاء
والكفارة لغو لانهما من محتملات الوقت فصادفت بينهما وبينه
النفل بمنزلة في عدم الاعتبار يقع عن صوم الوقت اي المنذور
قوله لما انعقد بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا ليس
بجيد لانه ترك النفل واوجب صوما ابتداء لانه جعل النفل
واجبا وانما هو من هذا الجنس ولم يقل منه لانه يخالفه في السبب
لان المعيار سبب للوجوب وههنا ليس كذلك بل سببه النذر وفيه
واما النوع الثالث اي من انواع المقيد بالوقت الموقت بوقت
مشكل توسعه وتضيقه وهو الحج وهو لان توسع الوقت وتضيقه
انما يكونان مضبوطين اذا كان اخر متعينا كصلوة الظهر وغيرها يعلم
سعته وضيقه في اخر فيجوز التاخير الى المضيق ووقت الحج
ليس كذلك فلا يعلم حيوته الى تمام وقت الحج في العام الثاني
حتى يتعين منها العام الاول فيخص فيه التاخير ووقته
اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة واختلفوا
في جواز التاخير عن العام الاول فقال محمد لا يسعه التاخير

بترك النفل

عن احتماله

بل يكون صحيحا لان الشرع
اسقط ولايته اي الناذر
المشروع ليصير متصرفا
في حق نفسه بجعل ما له
واجبا عليه ولم يثبت
ولايه الايجاب ابتداء
لانه بنزع لذا السكه ولهذا
لا يكون له ولايه ايجاب
صوم الليل لان صوم الليل
ليس بمشروع ولا ايجاب
خمس ركعات او ايجاب
صلوه بلا طهاره فبما ذكرنا
لعدم شرعيتها فتبين ان
ما ذكره المصنف هو الصواب
فافهم

الى العام الثاني والثالث وغيره بشرط ان لا يفوته في عمره وقال
ابو يوسف رحمه الله يتضيق عليه الاداء فيتعين العام الاول للاداء
حتى لو اخر اثم وهو قول الشافعي رحمه الله وعن ابي حنيفة رحمه الله روايتان
ثم انه لو اخر ومات قبل ادراك السنة الثانية ياثم بالاتفاق
اما عند ابي يوسف والشافعي فظاهر واما عند محمد رحمه الله فلانه
انما يجوز التاخير بشرط عدم الفوت وقول محمد رحمه الله يحسب الواقع (التنزيه)
لكنه غير معتمد في الفتوى لان هذا الشرط مستور فلا يمكن للحاكم
بجواز التاخير وعدمه على التعيين والصواب في هذه المسالة
ان وقت الحج موسع يجوز فيه التاخير الا اذا ظهر امارات يغلب
على ظنه انه لو اخر يفوت فانه حينئذ يصير الوقت مضيقا وان
لم تظهر ومات فجاءة لم ياثم قال ويظهر ذلك اي يظهر
ان تعين الاداء في العام الاول في الاثم حتى دون غيره حتى ياثم
بالتاخير لا في حق انه لو اخر عن العام الاول وياتي به في الثاني
او الثالث يكون قضاء بل يكون اداء بالاتفاق ولا في حق انه
يبطل شرعية النفل كما في رمضان بل يبقى مشروعا حتى ان نوى
حج النفل وعليه حجة الاسلام وقع عن النفل لا عن الفرض عندنا
لان هذا الوقت قابل للنفل كما هو قابل للفرض وههنا مع فيه (الوقت صح)
اداء النفل عمن اذى حجة الاسلام بالاتفاق وانما حكمنا بتعينه
للفرض تحرزا عن احتمال الفوات فلا يظهر اثر هذا التعيين في حق
المنع عن صحة النفل كما في وقت الطهارة لما تعين للفرض ظهر
اثر ذلك في حرمة التاخير لا في المنع عن صحة صلوة اخرى و
قال الشافعي رحمه الله يلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام
ثم على الوجه الصواب اذا ظهر امارات الفوت لا يجوز له النفل قو

قال وجوازه عند الاطلاق الى اخره هذا جواب سوال
مقدر وهو ان يقال لما بقي النفل مشروعا في العام الاول كان مشروع
الوقت متعددا فينبغي ان يشترط التعيين في النية ولا يتادى الواجب
بمطلق النية كالصلوة في اخر الوقت لان التادي بمطلق النية انما يكون
عند وحدة المشروع في الوقت وههنا ليس كذلك فاجاب بان جواز
حجة الاسلام عند اطلاق النية بتعيين حال المودي لان الظاهر
من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الاسلام ان يودي الفرض
واذا تحقق دلالة الحال استغني عن التعيين صريحا وانصرف مطلق
النية اليه ولا ينصرف عنه الا اذا سمى شيئا اخر صريحا لان دلالة الحال
لا تقاوم الصريح كنقد البلد يتعين في عقود المعاوضة بدلالة
الحال ويبطل عند التصريح بذكر نقد بلد اخر بخلاف صوم الشهر
فانه متعين واحد لا مزاحم له فيتادى بجميع النيات والصواب
ان يقال وبعينه عند الاطلاق قال فصل في حكم الواجب (بالامر صح)
بالامر لما فرغ من احكام الامر شرع في احكام الواجب والواجب
بالامر نوعان اداء وقضاء والاداء ينقسم الى اداء محض والى الاداء
الذي والى الاداء الذي له شبه القضاء والمحض منه الى كامل والى
قاصر والقضاء ايضا ينقسم الى القضاء بمثل معقول والى القضاء بمثل
غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة
بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد فصارت الاقسام سبعة وهي
توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فصارت الاقسام
اربعة عشر ويجيء الكل في الكتاب على التفصيل وههنا بحث وهو
ان الاداء والقضاء (بالنسبة الى كلا القسمين) لا يختصان بالواجب الذي حصل بالامر بل يعم
الواجب بالامر والخبر مثل ولله على الناس حج البيت والواجب بالنذر

(المحض والى القضاء الذي له شبه الاداء و الاول ينقسم الى القضاء صح)

قال هو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه والضمير في
بسببه وفي مستحقه للواجب وهذا التعريف يشمل تسليم الواجبات الموقتة
كالصلوة والصوم وغير الموقتة كالزكوة وصدقة الفطر والمغصوب
والقضاء هو اسقاط الواجب بمثل من عنده اي المكلف بكون ذلك المثل حقه
والنفل حق العبد في غير اوقات الفرايض قوله هو حقه ليخرج ما
لا يكون حقه لانه لا يسمى قضا مثل جعل العصر قضاء للظهر او ظهر
اليوم لظهر امس واسقاط الدين بمال الوديعة هذا ما قالوه وفيه
بحث اذ لا يتصور التسليم في الصوم والصلوة اذ التسليم انما
يمكن في الاعيان الباقية دون الافعال التي هي الاعراض الممتنعة
البقا والاستعمال وجعله مجازا لا يليق بالتعريفات وايضا هذا التعريف
صادق على القضا لانه ايضا واجب بالامر ولا يقال تسليمه ادا وحقوق
العباد ليس فيها معنى الادا والقضاء بل معنى واحد يستعمل فيه للادا
تارة والقضا اخرى يقال ادى دينه وقضى دينه فان قيل رد
عين المغصوب يقال له الادا ورد قيمته القضاء قلت لا نسلم بل
المستعمل في كل منهما الرد بل الادا والقضا انما هما في حقوق الله الموقتة
فان اتا بها في اوقاتها اولا تسمى ادا وثانيا تسمى اعادة وان اتا بها
في غير اوقاتها عوضا لما فات سمي قضاء قوله بسببه لا فايدة فيه
وكذا قوله من عند المكلف بل يكفي ان يقال بمثل هو حقه وايضا
القضا له وقت وهو وقت تذكره لقوله عليه السلام فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها وحينئذ لا يكون المثل حقه وايضا قوله
عليه السلام فليصلها جعل القضا نفس ذلك الواجب لا مثله قال
اختلف المشايخ في ان القضا يجب بنص مقصود اي بنص قصد به القضا
او بالسبب الذي وجب به الادا فقال بعضهم بالاول وعليه اكثر

اصحاب الشافعي رحمه الله وقال بعضهم بالثاني واختاره المصنف واكثر
اصحاب ابي حنيفة رحمه الله فمن قال بالاول لا يثبت القضاء في المنذورات
لعدم النص ومن قال بالثاني يثبت لتحقق النذر وهذا هو فايدة
الخلاف احتج الاولون بان السبب الاول دل على كون الفعل عبادة
في ذلك الوقت ولا بد لتخصيصه بذلك الوقت من حكمة وفايدة فذلك
السبب لا يدل على كونه عبادة في وقت اخر فلا بد من سبب اخر
واحتج من قال بانه يجب بالسبب الاول بالقياس فقالوا ان الشرع
ورد بوجوب القضا في الصوم والصلوة قال تعالى ومن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي اذا افطر فعليه
صوم عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فهم منه معنى — نذر يوجب
معقول يوجب الحاق غير المنصوص به وذلك المعنى ان الادا
صار واجبا عليه في الوقت كالمنذورات ومعلوم من قواعد الشرع ان الواجب
لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط الشرع او العجز وههنا
ما وجد شي منها ولم يعرف الا خروج الوقت وهو لا يصلح مسقطا — اي وجوب القضاء
اذ به تفوت شرف الامتثال وذلك لا يكون مسقطا بل مقررا
لما عليه في العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم
يوجد العجز الا في حق ادراك فضيلة الوقت فيسقط اعتبارها
لا الى مثل وضمان فيبقى الوجوب كما كان قبله فيتعدى الى المنذورات
المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف هذا ما ذكروه وفيه
بحث اذ لا نسلم ان الخروج ليس بمسقط لان العبادة مختصة بذلك
الوقت فمن خرج سقط كصلوة الجمعة والعيدين لا يبقى وما
ذكروه في بيان المعنى المعقول حجة مستقلة في ان القضا بالسبب

الاول فلو صح ذلك فما الحاجة الى القياس ولا ابطال القياس والاستدلال
وايضا القياس انما افاد ثبوت القضا في الفرع لا ان القضاء بالسبب
الاول بل هو مستفاد منه واعترضوا بان القضا في المنصوص عليه بالنص
لا بالسبب الاول فكيف يضاف في الفرع الى السبب الاول قلنا حكم الفرع
مضاف الى العلة عند علمائنا وحكم الاصل الى النص سوانا والى العلة عند
الشافعي انهم اسندوا المدعى بالمعنى المعقول لا بالقياس ثم فرعوا عليه
قضاء المنذورات بالقياس فظن قوم انهم اسندوا المدعى بالقياس قوله
وفيما اذا نذر جواب سوال وهو ان يقال اذا نذر باعتكاف شهر رمضان
ولم يعتكف فقضاه في رمضان اخر لا يجوز فلو كان موجب القضا موجب
الاداء لوجب ان يجوز القضاء في رمضان الثاني كما جاز الاداء في رمضان
الاول اذ خرج الموجب الاول مع صوم رمضان بدون صوم اخر غير
صوم رمضان فاجاب بان قضاء الاعتكاف بعد انفصاله عن صوم
رمضان انما وجب مع صوم يقصد في النذور وهو صوم غير رمضان
لان النذر بالاعتكاف نذر بالصوم لانه شرطه كما ان النذر بالصلوة
نذر بالوضو اما في رمضان فلوجود الصوم لا يحتاج الى الصوم لغيره
واذا انفصل عاد على ما هو شرطه كاملا وهو صوم غير رمضان
كمن نذر بالصلوة وهو متطهر لا يجب عليه بذلك النذر وضو اخر
اما اذا انتقض وضوءه يجب عليه بذلك النذر وضوء اخر للاداء
منذورة فان قلت جاز في الصلوة المنذورة ان يؤدى بها بوضوء مكتوبة
بكون بعد النذر فلم لا يجوز هنا في صوم رمضان الثاني قلت الوضو
دايما لغيره لا لعينه فيكون شرطا محضا والشرط الواحد يكفي للامثال
بخلاف الصوم فانه تارة يجب لعينه كصوم رمضان وتارة لغيره كصوم
الاعتكاف وما يجب لعينه لا يجب لغيره اذ يمتنع كون الشيء الواحد واجبا

لعينه ولغيره وانما جاز في رمضان الاول لضرورة تحسينه وامتناع
اجتماع صوم اخر مع صوم رمضان وعند زواله ما بقي الضرورة قوله
صام ولم يعتكف حتى لو لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف عن قضاء صوم
رمضان خرج عن المنذور لبقاء الاتصال حين لم يصم في رمضان
وان مضى الوقت كانه قال اعتكف بصوم رمضان بخلاف ما اذا صام
ولم يعتكف فانه ما بقي الاتصال اصلا قال ثم الاداء المحض
ذكر في صدر هذا الفصل ان الاداء اقسام وكذا القضا وههنا شرع
في تقريرها فقال الاداء المحض اي الذي ليس فيه شائبة القضا اما كامل
وهو الاداء بوصفه الكامل مثل اداء الصلوة بالجماعة واما قاصر
كاداء المنفرد اذ فيه قصور قوله بوصفه على ما شرع فيه كلام لان
وصف الانفراد ايضا مشروع قوله الا ترى ان الجهر ساقط عن المنفرد
يعني وجوب الجهر ساقط وهذا ابه نقصانه لان الجهر عزيمة في صلوة يجب
الجهر فيها وترك الجهر في صلوة المنفرد رخصة والعزيمة افضل من الرخصة
وفيه بحث لجواز ان يكون في الجماعة صفة كمال لاسماع الجماعة ولا يكون
كمالا في المنفرد قال وفعل اللاحق بعد فراغ الامام يعني
اذا اقتدى بالامام ونام خلفه او احدث فذهب وتوضأ ثم عاد بعد
فراغ الامام وصلى تلك الصلوة فهو مؤدى باعتبار بقاء الوقت لكنه
اشبه القضا لانه التزم الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد فاته
ذلك حقيقة فكان ما يأتي بعد فراغ الامام مثل ما تحرم مع الامام حكما
حتى لا يلزمه القراءة ولا سجدة السهو اذا سهى فيها كما لو كان خلفه حقيقة
ولهذا لا يتغير يعني لاعتبار شبهه القضا قلنا لا يتغير فرض اللاحق
بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت حتى لو اقتدى مسافر بمسافر
في الوقت فسبقه الحدث او نام حتى فرغ الامام ثم نوى الاقامة وجب

به الاداء فلا يتغير الا بما يتغير به الاصل كما لو فاته في السفر ثم وجد
المقيم وهو فيه الاقامة فانه يصلي ركعتين وان كان نية الاقامة قبل
فراغ الامام صلى اربعا لانها اداء وقد نوى الاقامة بخلاف المسبوق
فانه منفرد في اتمام صلاته اذ الوقت باق ولم يلتزم الاداء مع الامام
الا بقدر ما ادرك فهو كالمنفرد حتى يجب عليه القراءة وسجود السهو
لو سهى فيه ——— والقضاء نوعان قضاء بمثل معقول اي مدرك بالعقل صح
مماثلته للفائت كما ذكرنا من قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم
وبمثل غير معقول اي غير مدرك بالعقل مماثلته للفائت كالفدية
في باب الصوم فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز الدائم
كعجز الشيخ الفاني او احجاج الغير بنفقته وهذا ثابت في الحج النفل
كيفما كان واما في الفرض فمشروط بالعجز الدائم كالعاجز عن المشي
والمريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات اما اذا
صح فعليه ان يحج بنفسه ويكون المؤدى تطوعا لانا عرفناه بحديث
الجارية الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة وهي دائمة وهي فوق
العمر فيعتبر فيه عجز مستغرق بقية العمر ليقع به الياس عن الاداء
بنفسه وفي التطوع لا يشترط العجز الدائم فان حق التطوع على
التوسع ثبتا اي فدية الصوم والاحجاج الفدية في قوله تعالى و
على الذين يطيقونه اي لا يطيقونه فدية طعام مسكين والاحجاج
في حديث الخثعمية روي عن جعفر بن ابي طالب رض انها قالت يا رسول
الله ان ابي عليه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزيني
ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان يقبل منك فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق يعني
احق ان يقبل لانه اكرم وارحم قوله يحتمل ان يكون معقولا

الحجاز ان يكون له حكمة معقولة لا نعرفها والصلوة اهم لانها
بنفسها عبادة بخلاف الصوم لانه رياضة بذاته عبادة بالغرض و
لهذا قدمها الله تعالى حيث ذكر العبادات اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
فامرناه بالفدية احتياطا وهو اذا مات الانسان وعليه قضاء الصلوة
امرناه بايصاء الفدية والفدية لكل يوم من الصوم ولكل صلوة
نصف صاع من البر او صاع من تمر او شعير وعند الفدية لا تكون
في الصورتين لانه عليه السلام قال لا يصوم احد عن احد ولا يصلي
احد عن احد ولو تطوع الوارث عما فات من صوم مورثه بدون
امره وايصائه يجزيه فانما قال ان شاء الله اذ ليس فيه طريق قياس
بل هو احتياط فقط ——— ولا يوجب التصدق هذا جواب سؤال
وهو ان تعالى التضحية عرفت قربة في ايام النحر بالنص ولا مثل
لها لا عقلا ولا نصا بعد فواتها عن ايام النحر اذ اراقة الدم ليست
قربة في نفسها فكان ينبغي ان يسقط بالفوات كصلوة العيد وذكر
الجهاد وفضل الوقت وتعديل الاركان للمريض فيلزم ان لا يجب
الشاة عند حصولها وقيمتها عند فواتها وقد اوجبتم ذلك فاجاب
بانا لا نوجب الشاة او قيمتها لتقوم مقام الاراقة بل انما نوجبه
لاحتمال ان يكون التصدق هو الاصل في ايام الاراقة اذ المشروع
المعهود انما هو المال لكن الشارع نص على اراقة الدم لحكمة طامح
وهي ان يوم التضحية يوم ضيافة الله والناس اضياف الله تعالى العيد صح
بلحوم الاضاحي ولهذا يحل الامساك في اول اليوم قربة ليكون اول
الافطار بطعام الضيافة ومنع الصوم في هذه الايام وحينئذ
ينبغي ان يكون طعام الضيافة طيبا طاهرا وما يتصدق به كغسالة
الماء يتوسخ فلم يجعل التصدق ههنا عبادة لئلا ... بل الاراقة لتبقى تصدق تكون

العموم طيبة فوته وهذا اى وللايجاب التصدق لاحتمال الاصالة
لا الخلافة لم يعد المال بعود الوقت لانه لو كان خلفا عن الاراقة قطعا
لوجب ان يظهر حكم الخلف حتى قدر على اداء المال وهو الاراقة فى السنة
الثانية ولزم القضاء كما فى الشيخ الفانى فانه اذا قدر على الصوم يجب
عليه قضاء ما ادى عنه وفيه بحث لان الشارع نص على الاراقة و
حكمه يعقوله مع هذا كيف يجوز ان يكون الاصل التصدق وقد
وهذا قال ابو يوسف اى ولاجل ان ما فات ولا يكون للمكلف قدرة على
المثل من غير القضاء لم يكبر فى الركوع من ادرك الامام فى الركوع
من صلوة العيد قضاء ما فات من التكبيرات لان التكبيرات انما شرعت
فى القيام قبل الركوع وهو لا يقدر على الاتيان بها فى ذلك القيام بعد
زواله كالقراءة وتكبيرة الافتتاح والقنوت فانه اذا نسى الفاتحة
او السورة او التكبيرة لا ياتى بها فى الركوع وكذا لو ادرك الامام فى الركوع
الاخير من وتر رمضان فان قلت المفروضات ايضا شرعت فى اوقاتها
وبعد الزوال قد يقضى قلت العبادة التامة تقضى لكن الركن لا يقضى
وحده وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا نسلم انه ح يكون قضاء بل
يكون اداء لان الركوع يشبه القيام فله حكم القيام وحينئذ من ادرك
الامام فى الركوع يكون مدركا لتلك الركعة بخلاف القراءة والتكبيرة و
القنوت فانها غير مشروعة فيما اشبه القيام اصلا بخلاف التكبيرات
فان ما هو من جنسها وهو تكبير الركوع مشروع فيه فان من سهى عنه ثم
تذكر فى ذلك الركوع يكبر فيه وقد ———— ومن الاقسام الكلام
السبعة المذكورة تتحقق فى حقوق العباد كما تتحقق فى حقوق الله تعالى
فتسليم العبد المغصوب على الوصف الذى ورد عليه الغصب اداء
كامل لانه اداء اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة بالجماعة

فى حق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلك المغصوب فى يده مال
انسان وتعلق الضمان برقبته او بالجناية بان جنى فى يده جناية يستحق
بها رقبته او طرفه اداء قاصر لانه اداء لا على الوصف الذى ورد
عليه الغصب بمنزلة صلوة المنفرد فلوجود اصل الاداء قلنا ان هلك
فى يد المالك قبل الدفع الى ولى الجناية او البيع فى الدين برئ الغاصب
لسقوط ارش جناية العبد بموته وللقصور الذى فيه قلنا اذا دفع
الى ولى الجناية او قتل بذلك السبب او بيع فى ذلك الدين رجع المالك
على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد والحاصل ان الرد متى لم
يتضمن نقصان الاداء لا يعتبر النقصان فيبرأ الغاصب والا فلا واذا
امهر عبدا بعينه لو تزوج رجل امرأة على عبد الغير مهرا صحت التسمية
بالاجماع حتى لو لم يقدر على تسليم ذلك العبد يجب عليه قيمته
مهرا لا مهر المثل فاذا اشتراه بعد ذلك وسلمه اليها صح التسليم و
تجبر المرأة على القبول عملا بجانب الاداء اذ هو تسليم عين الواجب
بالعقد لكنه يشبه القضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا
وكذا تبدل الاسباب والاوصاف بدليل ان ابا طلحة لما تصدق على
امه بحديقة له ثم ماتت فورثها منها فسال عن ذلك رسول الله
عليه السلام فقال ان الله قبل صدقتك ورد عليك حديقتك
وكذا النبى عليه السلام قال لعائشة رضى الله عنها وكانت بريرة
مولاة عائشة رضى الله عنها تطعم اللحم هل لنا نصيب من ذلك اللحم
فقالت ذلك اللحم تصدق على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال عليه
السلام هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف
العين فكذا ههنا لما اشتراه بعد التسمية فكانه عين اخر فهذا التسليم من
الزوج اذا مال من عين مكان فيضمن ما استحق عليه فكان شبيها

بالقضاء فلا عبرة بمعنى الاداء قلنا لا يملك الزوج ان يمنعها اياها
وتجبر المرأة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولا اعتبار لجهة
القضاء قلنا لانه ثبت الملك للمرأة قبل التسليم فلا ينفذ اعتاقها و
تصرفاتها فيه وينفذ اعتاق الزوج وتصرفاته فيه من البيع والهبة
والكتابة وغيرها لانه مملوكه قبل التسليم فكانت هذه التصرفات مصادفة
محلها فينفذ ولك ـــــــ وضمان الغصب قضاء بمثل معقول اما انه
قضاء فلانه اسقاط الواجب الذي هو رد العين بمثل من عنده كاملا
وهو المثل صورة ومعنى كما في المثليات او قاصرا وهو المثل معنى
كالقيمة في ذوات القيم والكامل سابق على القاصر لان الضمان
واجب بطريق الجبر والغاصب فوّت على المالك حقه صورة ومعنى
فيجبر بذلك بمثله كالحنطة للحنطة ولا يجبر المالك على قبول القاصر
مع القدرة على الكامل بان يوجد في الاسواق اما ان عجز عن الكامل
فيجبر المالك على قبول القاصر ولك ـــــــ وضمان النفس والاطراف
بالمال يعني في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول بمنزلة الفدية في
الصوم واذا تزوج امرأة على عبد غير معين صحت التسمية
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ووجب الوسط فان اتاها بالعبد
اجبرت على القبول لانه ادّى عين الواجب وان اتاها بالقيمة
ايضا اجبرت وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لا محالة اذ هو تسليم
مثل الواجب لكن يكون في حكم الاداء لان العبد الوسط انما يعلم بالقيمة
وانما يتعين بها فتكون القيمة هو الاصل بهذا الاعتبار فكان كل من العبد
والقيمة اصلا باعتبار فيتخير الزوج وتجبر المرأة على القبول بخلاف
العبد المعين والمكيل والموزون اذا كان موصوفا او معينا فان
القيمة ح يكون قضاء ليس في معنى الاداء فلا تجبر على القبول قال ـــــــ

محاله

ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء اختلف الناس
في جواز تكليف ما لا يطاق فاكثر المحققين على انه غير جائز وذهب
قوم من الاشاعرة الى انه جائز والحق انه غير جائز لانه عبث كتكليف
الاعمى بالابصار وهو لا يجوز على الحكيم العليم المحق ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها واحتج المجوزون بانه تعالى كلّف ابا
جهل وغيره من الكفار الذين ماتوا على الكفر بالايمان مع ان الايمان
منهم محال لعلمه تعالى بعدم ايمانهم اصلا وما علم الله تعالى يمتنع
خلافه فالايمان منهم ممتنع مع انه كلّفهم به وهذا مما تحير في جوابه جمع
الاصوليين ووضعوا قواعد لدفع هذه الشبهة وهي ان هذا النوع
من الممتنع لذاته كاجتماع الضدين ولا خفاء انه في كونه عبثا كالممتنع
لذاته لان كليهما في عدم الوسع والخشية سواء بل جوابه ان الله
تعالى علم انه لا يؤمن باختياره وقدرته فعلم انه له اختيار وقدرة في
الايمان وعدمه فلا يكون ممتنعا وتحقيق هذا ذكرناه في الصحائف
وشرحه ثم القدرة على قسمين القدرة الممكنة وهي ادنى قوة بها
يتمكن المكلف من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا والقدرة الميسّرة
وهي قوة يسهل على المكلف اداء ما لزمه بها والقدرة الممكنة شرط
في وجوب الاداء دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء ثم زالت
القدرة بعد خروج الوقت لا يمنع القضاء بل يجب لان هذه القدرة
شرطت في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب
في واجب واحد لما بينا ان القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء
فيكون وجوب القضاء ذلك الوجوب الباقي بعينه لا وجوبا اخر وقد
تحقق بوجود القدرة في الابتداء فلا يحتاج الى قدرة اخرى لذلك
الوجوب في القضاء ولهذا يجب عليه في المرض الاخير تدارك ما فاته

ط هذا النزاع في الممتنع لذاته

الامانة ملزم ان التكليف بالممتنع لغيره عبث لانه لما كان في ذاته ممكنا وطاقت الوسع والاختيار نظرا الى الذات اذ الامتناع بالغير لا ينعدم الاختيار بحيث والقدرة شرط التكليف به بخلاف الممتنع لذاته فانه خارج عن القدرة والاختيار اصلا علامه

[illegible]

الصلوات

من الصلوات والصيامات والزكوات مع انه غير متمكن من تداركها
هذا ما ذكروه وفيه بحث لان اشتراط القدرة في الوجوب بالنسبة
الى حالة الفعل لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق يقتضي وجوب الفعل لو ثبت
القدرة سواء كان في حالة ابتداء الوجوب او حالة نهايته كيف وهذا
القول عين التزام تكليف ما لا يطاق مع انكاره باللسان وما قالوا
انه يجب الصلوات والصيامات في الشيخ الاخص ان ارادوا انه يجب
عليه الاتيان بها فذلك غير جائز على الله تعالى لانه تكليف ما لا يطاق
وان ارادوا انه يؤاخذ في الاخرة بتركها فذلك مسلم لكن لا يلزم
منه القضاء في الشيخ الاخص مع عدم القدرة فله والشرط
كونه متوهم الوجود يعني شرط وجوب الاداء القدرة الممكنة المتوهمة
الوجود لا القدرة المحققة الوجود وهي التي تكون مع الاداء ولا
تكون قبله وبعده وتحقيق هذا الموضع على رايهم ان القدرة على
نوعين محققة ومتوهمة والمحققة هي التي يصير الفعل بها متحققا
وهي غير شرط لوجوب الاداء لانها لا توجد بدون الفعل والتكليف
لا يتوقف على فعل المكلف اذ ورود التكليف للمكلف وهو لا يفعل فلا يوجد
هذه القدرة مع وجود التكليف فلا تكون هذه القدرة شرطا والمتوهمة
على قسمين ما يكون الفعل غالب الوجود ظاهر التحقق ويظهر اثر هذه
القدرة في لزوم الاداء بعينه على معنى انه يأثم بترك الاداء كالكافر
مثلا اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت وفي الوقت سعة
يجب الاداء عليهم ويستحقون الاثم بترك الاداء وما يكون الفعل
به في حيز الجواز عقلا وان كان من النوادر عادة وحسا ويظهر
اثر هذه القدرة في لزوم الاداء لخلفه الذي هو القضاء لا بعينه كما
للكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت عند ضيق الوقت

بحث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه قدر الله اكبر كان الاداء
واجبا عليهم لا لذاته بل لخلفه وهو القضاء حتى لا يأثمون بترك
الاداء بل بترك القضاء فاحد قسمي القدرة المتوهمة شرط لوجوب
الاداء احدهما للزوم الاداء بعينه والاخر للزوم الاداء لا بعينه (زايد)
بل لخلفه وهو القضاء هذا تحقيق كلامهم والمراد بالقدرة المتوهمة
سلامة الات الفعل من الاعضاء والقوى وامكان شرط تاثيرها وهو
الوقت اذ الوقت شرط الاداء كما مر ولا فارق في تحصيلهم التيمم
الا ولمن المتوهمة باسلام الكافر وبلوغ الصبي وطهارة الحائض
اذ هو عام للجميع واعلم انه ذهب الاشعري واكثر اهل السنة
الى ان القدرة مع الفعل لان القدرة لو كانت على الفعل انعدمت
عند الفعل لانها عرض والعرض لا يبقى زمانين فيلزم الفعل
بدون القدرة واذا كانت مع الفعل لا تكون عند الترك فلا تصلح
للضدين وفيه بحث لانه على تقدير تسليم بقاء العرض لا يلزم من
تحقق القدرة قبل الفعل كون الفعل بدون القدرة لانهم لا يريدون
بقولهم العرض لا يبقى زمانين انه يعدم في الزمان الثاني بالكلية (كما)
لان ذلك انكار الحس في السواد والبياض وغيرهما بل يريدون انه
لا يبقى عرض بعينه ويتجدد بمثله ويبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال
وحينئذ جاز تحقق القدرة قبل الفعل بتقدم بعض الامثال وهذا انما
يفهم كل واحد وحينئذ قلنا اذا بلغ الصبي يعني ولان الشرط هو
القدرة المتوهمة قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر وافاق المجنون
او طهرت الحائض في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة استحسانا
لان سبب الوجوب هو الجزء الاخير من الوقت والقدرة المتوهمة
موجودة لجواز امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه

بحث

يتسع للاداء ثبت وجوب الاداء فصار الاصل اي الاداء واجبا
بهذا الاحتمال ثم للعجز الحالي ينقل الى خلفه وهو القضا وقال
الشافعي وزفر رحمهما الله لا يجب بادراك الجزء الاخير من الوقت لانه
ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات
الفروع فلم يثبت التكليف لعدم شرطه ولا وجه لاعتبار احتمال
حدوث القدرة بامتداد الوقت لان ذلك احتمال بعيد لا يصلح
مصححا للتكليف الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال
القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع
للمريض والزمن بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار
للاعمى اقرب الى الوجود من احتمال امتداد الوقت
ومع ذلك لا يصلح مصححا للتكليف فما ذكرتم اولى ان لا يصير مصححا
وهذا الكلام حق قال ـــــــ كما في الحلف على مس السماء فانه
ينعقد لتوهم البر لا لعين البر بل لخلفه وهو الكفارة فان من حلف
ليمسن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا
لتوهم البر فان السماء ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن
انا لمسنا السما والملائكة يصعدون اليها ولو اقدر الله تعالى على
صعوده ومسه لقدر فيعقد يمينه بناء على هذا التوهم للبر
وهو الاصل لا لعين البر بل لخلفه حتى يأثم بترك الحلف وهو
الكفارة لا بترك البر وكذا لو حلف لا يصلي او ليعتقن فلانا انعقدت
اليمين للبر لتصوره منه وان كان حراما لا لعينه بل للخلف وهو
الكفارة حتى يجب عليه ان يحنث نفسه ويكفر وفي الغموس لما لم
يمكن البر لم ينعقد ولم يثبت الكفارة فان قلت الله تعالى قادر
على اعادة الزمان الماضي فيمكن البر قلت هو اخبر عما لم يكن

في الماضي بانه كان فيعود الزمان لا يصير ذلك كائنا في الحالة التي
اخبر عنها فيها قوله وهو نظير من هجم عليه وقت الصلوة في السفر
اي اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء الحلف نظير اعتبار
التوهم البعيد في حق من دخل عليه وقت الصلوة فجأة في السفر
ولم يكن الماء حاضرا ولم يتمكن لوجوبه وعدم معرفته الوقت قبل
ذلك حتى اعداد الماء وطلبه فانه يتوجه عليه خطاب الاصل اي الوضو
وهو قوله تعالى فاغسلوا لتوهم حدوث الماء بطريق الكرامة كما نقل
عن المشايخ كايوب السختياني رحمه الله فانه كان مسافرا مع جماعة
فعند عدم الماء اظهر لهم الماء وكذا نقل مثله عن ابي تراب النخشبي
رحمه الله ولتوجه خطاب الاصل يجب عليه الطلب ان ظن ان بقربه
ماء ثم ينتقل بالعجز الحالي الى خلفه وهو التيمم وهو ثابت لان عند
عدم وجدان الماء يجب التيمم بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا الا
بطلانه احتمل لطلب الخلف قال ـــــــ وهذا الاداء ما لا يجب
الا بقدرة ميسرة قد علم انه لا بد منه لوجوب الاداء من اصل القدرة الممكنة
وههنا نوع اخرى زائد على القدرة الممكنة في القوة يسمى نوع ميسرة
لحصول اليسر في الاداء باشتراطها وهذه القدرة شرطت في اكثر
الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس
لان المال شقيق الروح للكل الخلائق والفرق بين القدرتين ان
بعضها ان القدرة الميسرة تغير صفة الواجب الى السهولة والتخفيف
كالزكوة فانها وجبت في المال النامي للسهولة لئلا يلزم انتقاص
اصل المال باداء الزكوة فاذا هلك النصاب بعد الحول سقطت
الزكوة فيغير الوجوب الى التخفيف بسبب ان القدرة الميسرة فلا بد
اليسر شرط دوام هذه القدرة لبقاء الواجب بخلاف القدرة الممكنة

لوجوب الاداء

بواسطة

فان الواجب لا يفتقر الى التخفيف بعدها بل يبقى كما كان فلهذا
ما شرط دوامها لبقاء الواجب كما مر قبل ولفظ الكتاب غير واضح
والشارحون خبطوا في تقريره والعاقل يعرف الحق مما ذكرنا قوله لان
الحق متى وجب بصفة لا يبقى واجبا الا بتلك الصفة يعني لو ثبت بصفة
اليسر لا يبقى بدون اليسر وكذا في العسر كما ان الزكوة خص بالمال النامي
لليسر فمتى لا يبقى الوجوب فلهذا اي فلاشتراط القدرة الميسرة في الواجبات
المالية قلنا انه يسقط الزكوة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج و
الخراج اذا استأصله آفة لانها وجبت بصفة اليسر وقال الشافعي رحمه
الله لا يسقط الزكوة لانها وجبت عليه وتمكن من الاداء وقصر في ادائه
حتى هلك فيكون ضامنا اذ من تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن
الاداء فبقي عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر واجاب الاصحاب
بان الزكوة وجبت بصفة اليسر فينبغي ان تكون كذلك دائما وتحقيق
وجوبها بالقدرة الميسرة بان الشارع خص الزكوة بالمال النامي لئلا
ينتقص بالزكوة اصل المال ويحصل من بعض النماء وخص العشر بالخارج
من الارض الذي هو نماؤها لليسر وخص الخراج بالتمكن من الزراعة حتى
لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه شيء وكذا لو لم يحصل الخارج بان
زرعها ولم يخرج شيء وانما لم يختص الخراج بالخارج تحقيقا لان الواجب
فيه غير جزء الخارج بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج ولا
يمكن ايجاب جزء الخارج بدون الخارج وانما يجب الخراج مع عدم
الزراعة لان التقصير من جهته فكانه عطل على نفسه فصار كاستهلاك
المال في الزكوة وقوله ———— وعلى هذا قلنا ان الحانث في اليمين
اي على ان القدرة الميسرة دوامها شرط لبقاء الوجوب قلنا ان الحانث
في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعدما وجبت عليه

الكفارة

الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذه الكفارة
تجب بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ان الشارع خير بين انواع الكفارة
التي بعضها ايسر من البعض بحسب احوال المكلف وذلك تيسير
قلنا بعضها ايسر لتخرج صدقة الفطر حيث لم يسقط بهلاك
النصاب لان التخيير فيها ليس للتيسير لان نصف صاع من
الشعير او التمر في اليسر والعسر فلا يكون مفيدا للتيسير
الثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالي عن المال مع توهم
القدرة على المال ولم يعتبر العجز الدائم الى آخر العمر كما اعتبر
في حق الشيخ الفاني فهذا تيسير على المكلف وفتح باب التدارك
عليه بالخروج عن العهدة بالصوم في الحال فكان وجوب
الكفارة من قبيل وجوب الزكوة في اشتراط بقاء القدرة
لبقائه فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم قوله الا ان
المال جواب سؤال وهو ان يقال لو كانت الكفارة من قبيل الزكوة
حتى سقطت بهلاك المال كالزكوة لكان ينبغي ان لا يعود وجوب
الكفارة بحصول مال آخر بعد السقوط كما في الزكوة فاجاب
بان الشرع اعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة
بسببه لا بمال آخر فلهذا جعل المال ظرفا للواجب قال الله تعالى وفي اموالهم
حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام في اربعين شاة
شاة وفي خمس من الابل شاة وفي الرقة ربع العشر فبحصول
مال آخر بعد فواته لا يثبت القدرة على الاداء من المال الفائت
فلا يعود الوجوب بخلاف الكفارة فان الشرع ما اوجب الكفارة بمال
معين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب
للثواب وزوال الاثم عن الحانث ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال

الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء فاي مال
وجد بعد الحنث حصلت به القدرة بخلاف الزكوة قوله وهذا
اي ولان عدم معنى في الكفارة يساوي فيها الاستهلاك الهلاك المال صح
حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك
بخلاف الزكوة فان المال لما كان في الزكوة متعينا كان استهلاكه
تعديا على محل مشغول بحق الغير فوجب الضمان ولما لم يتعين
المال ههنا لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فكان الهلاك
والاستهلاك سواء قوله واما الحج هذا جواب سؤال وهو ان
يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على
الزاد والراحلة فهما زائدتان على اصل القدرة التي هي صحة البدن
بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق وهذا مع النزل (?)
به ماشيا واذا كانت زائدة على اصل القدرة كانت ميسرة ثم لم يشترط
بقاؤها لبقاء وجوب الحج حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على
الزاد والراحلة بعد تحقق الوجوب عليه وبقي في ذمته وكذلك
صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغنا بالنصاب
شرط لوجوبها واصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من البر
او صاع من الشعير والتمر ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
حتى بقي في ذمته بعد فوات الغناء فاجاب بانهما وجبا بقدرة
ممكنة لا بقدرة ميسرة اما الحج فلان شرط وجوبه نفس الاستطاعة
بقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للبعيد (للبدن (?))
من الكعبة الا بالزاد والراحلة المتمكن لمثل هذا السفر لا للتيسير
اذ التيسير لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وهذه الاشياء ليست
بشرط بالاجماع فثبت ان القدرة في الزاد والراحلة للوجوب

لا لليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب ولا يعتبر الادنى الذي
ذكره السائل من التمكن ماشيا والكسب في الطريق كما اعتبر في
الصلوة من امتداد الوقت الذي هو الادنى اذ فيه حرج يؤدي
الى الهلاك في الغالب والحرج منتف وانما اعتبر في الصلوة للخلف
لا لعين الاداء ولا خلف للحج فيلزم بمباشرته الحرج فلذلك لم يعتبر
واما صدقة الفطر فكذلك لانه لا تجب بصفة اليسر بل تجب بقدرة ممكنة
واشتراط الغناء فيها ليس لليسر بل ليصير الموصوف بالغنا اهلا لا غناء
غني لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة فلم يكن بد من ان يعتبر صفة
الغنى في المكلف لذلك لا لليسر ثم استوضح ما ذكر ان الغنا شرط للاهلية
لا غنا لليسر بقوله الا ترى ان صدقة الفطر تجب بثياب البذلة حتى
لو ملك من هذه الثياب فاضلا عن حاجته الاصلية ما ساوى النصاب
وجبت عليه صدقة الفطر ومثل هذا المال انما يحصل التمكن من
الاغنا لا اليسر لان اليسر بالمال النامي ليكون الاداء من الفضل
وليس ذلك بشرط ههنا ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنما
بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واذا لم يكن
هذا النوع من الغنى مفيدا لليسر فلا يكون القدرة الميسرة شرطا
لهذه الصدقة بل الممكنة فلا يشترط دوامها لبقاء الوجوب

قوله **فصل في صفة الحسن للمامور به** الحسن والقبح
يطلق على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له
كالفرح والحزن والغم والالم الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة
نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا
والثواب اجلا ومتعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا كالعبادات
والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالمعنيين الاولين عقليان

اى لذات الفعل او صفته وأما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه
فقال الشيخ الاشاعرة انهما بمجرد حكم الشرع وقالت المعتزلة و
الكرامية انهما بالعقل ايضا اى للذات او للصفة لان العقل
قد يستقل بادراكه كحسن العدل وقبح الظلم وقد لا يستقل
كحسن صوم اليوم الاخير من رمضان وقبح صوم يوم العيد
لكن الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح الثانى علمنا انه لولا اختصاص
كل منهما بشىء لاجله حسن او قبح لما ورد الشرع به احتج الاشاعرة
بانهما لو كانا بالذات لزم قيام العرض بالعرض واجاب قوم بان
حسن الفعل وقبحه عين ذات الفعل فلا يلزم قيام العرض بالعرض
وهذا بعيد لمغايرة مفهومى الفعل وحسنه او قبحه مغايرة بديهية
بل الجواب ان اللازم قيام العرض بالعرض كقيام الحلول فى المحل بالعرض
وقيام اللون بالسواد والحمرة وقيام الوجود بمعنى الكون بالاعراض
وقيام الوضع والكثرة بها وبالجملة كل عرض يكون صفة لعرض آخر
ولا يتصف به الجسم والمشهور انهما اما لذات الفعل كحسن الاقرار
بوجود الصانع وقبح نفيه او لصفته كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار او لاعتبار كما ان اللطمة لليتيم باعتبار التأديب
حسن وباعتبار الظلم قبيح لان افعال الله تعالى واحكامه لا تتعلق
الا بالاحسن والاولى فى نفس الامر او بالنسبة الى العبد والا بان لم يكن اولى
به تعالى كان فعله اياه نقصا وسفها وان كان بافضا مرادة مستكملا
به محتاجا اليه لان جهة الاحسن صارفة فما لم يتحقق لم يفعل وايضا
لو لم يكن باحد الامور اللائقة من تمنع الوثوق عن المعجزة والوعد
والوعيد لانه يصح كل شىء من الله تعالى وهذا كلام واضح وهذا
رأى المجتهدين لانهم ذهبوا الى تعليل احكام الله تعالى برعاية مصالح

العباد

العباد فكانت اولى بهم فى الواقع والا لما كانت اصلح فالـ
المأمور به نوعان لان المأمور به فى صفة الحسن نوعان فرض
ان الحسن والقبح لمعنى وذلك المعنى اما فى نفس المأمور به او فى غيره
وكل منهما نوعان الاول ما كان المعنى فى نفسه من غير نظر الى
واسطة وما كان فى نفسه بالنظر الى واسطة والثانى ما كان المعنى
الذى فى الغير اما ان يحصل بفعل الغير او بنفس المأمور به فهذه
اربعة اقسام الاول وهو ما كان المعنى الذى به الحسن فى
نفس المأمور به وهو المراد بقوله فى وضعه كالصلاة فانها مشتملة
على افعال واقوال دالة على التعظيم فان القيام مع وضع اليمين
على الشمال صارفا طرفه الى الارض هيئة قيام العبد والخدم بين يدى
السلطان والركوع هيئة التسليم والانقياد والسجود نهاية التعظيم
والتذلل بوضع اشرف الاعضاء على اخس الاشياء الذى هو التراب مع
تكرير تعريضا لغاية الذل والخضوع وكذا التكبير والثناء وتلاوة القرآن
والتسبيحات وسائر الاذكار يدل على غاية التعظيم والمبالغة فى التنزيه
والتقديس وبذل المجهود فى اظهار العبودية والتذلل للخالق فجميع
ما فى الصلاة دال على التعظيم وتعظيم الله نوع حسن فى ذاته لان
الله تعالى موصوف بغاية الكمال والعظمة فهو خالقنا وربنا ومنعمنا
واليه المرجع والمآب وهو ايضا شكر للمنعم وشكر المنعم حسن عقلا
وشرعا والايمان بالله ورسوله ايضا من هذا القسم بل هو اعلى درجة
فى الحسن من الصلاة اذ لا يمكن سقوطه بحال بخلاف الصلاة لانه
يكون التعظيم فى غير حينه كالصلاة فى الاوقات المكروهة وقبل
الوقت او فى غير حاله كالصلاة فى الحيض والنفاس والحدث والجنابة
فانها تنافى التعظيم للملك القدوس لعدم الطهارة التى شرط التعظيم

قال ـــــــ وما يحسن بواسطة يعني ما يحسن بواسطة شيء كما كان المعنى في نفسه كالزكوة والحج والصوم فان الزكوة حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير لا بنفسها فان تمليك المال للفقير اضاعة المال وهو غير جائز شرعا وعقلا وفيه بحث لان نفس الزكوة ليست بمطلق التمليك بل تمليك الفقير المحتاج وهذا احسان والاحسان حسن في جميع الشرائع وعند جميع الناس والصلوة ايضا تعظيم من استحق التعظيم فحسنها لاستحقاق الخالق المنعم ذلك ولهذا قبح بالنسبة الى غير الخالق والصوم حسن لحصول قهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وعدو العبد لما روي ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا سمى النبي عليه السلام قهر النفس الامارة الجهاد الاكبر حيث قال رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر لا بنفسه فان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع الاباحة من الشرع ليس بحسن وقد عرفت ان حسن الصلوة ايضا لاستحقاق الخالق لا بنفسها كما مر والحج حسن بواسطة انه زيارة لامكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا لهذا لا لعينه اذ قطع المسافة وزيارة الاماكن كسفر التجارة وزيارة البلاد وفيه بحث لان الحج ليس بنفس السفر وزيارة المواضع بل السفر الى الاماكن الشريفة المعظمة وتعظيمها كالصلوة فانها ايضا حسنة بواسطة استحقاق الخالق قوله فصارت حسنة اي صارت هذه الافعال الافعال الثلاثة حسنة من العبد لله تعالى بلا تالب غير العبد والمعبود من حيث المعنى وان تحقق الثالث ظاهرا وهو الوسط

لان هذه الوسائط وهي حاجة الفقير واشتهاء النفس وشرف المكان ليست باختيار العبد بل بخلق الله تعالى فلا تصور من العبد سوى ذلك الفعل فيكون الوسائط في حكم العدم بالنسبة الى اختيار العبد فيكون هذه الافعال كالنوع الاول في عدم الوسط من حيث المعنى هذا تحقيق كلامهم وفيه بحث اما اولا فلان الزكوة حسنة لدفع حاجة الفقير لا الحاجة الفقير فيكون حاجة الفقير من الله تعالى لا تنافي كون دفعها باختيار العبد وصنعه كما في سائر افعال العباد فانها انما تتعلق بمخلوق من المخلوقات كالضرب والقتل وغيرهما ولا افعال انما تستحق العبد لا شرعا ولا عقلا وكذا الصوم حسن بواسطة مخالفة اشتهاء النفس لا بواسطة اشتهاء النفس والحج بواسطة السير الى الامكنة الشريفة لا بواسطة شرف المكان واما ثانيا فلان حسن الصلوة ايضا بواسطة استحقاق الرب تعالى كما مر وهو ليس بمقدور العبد قال ـــــــ وحكم النوعين اي حكم الحسن لمعنى في عينه والملحق به واحد وهو ان الوجوب حق يثبت لا يسقط الا بالاتيان بالواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه اي ما يسقطه لا بواسطة مثل الحيض والنفاس وغيرهما للصلوة احتراز عما يكون حسنة لمعنى في غيره فانه يسقط باسقاط ذلك الغير كالوضوء فان ما يسقط الصلوة يسقطه وفيه بحث لان الوضوء يسقطه عدم وجدان الماء بعينه وتألم عضو الوضوء وسقوطه وكذلك السعي الى الجمعة يسقطه اشياء والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة قال ـــــــ والذي حسن لمعنى في غيره نوعان الاول مامور به يحصل المعنى بعد فعل مقصود من المامور به كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء حسن لا لعينه فانه تطهير

وسيلة

الطاهر حسًا وعقلا بل لانه وسيلة الى اداء الصلاة الذي هو المقصود والمعنى في الصلوة وكذا السعي حسن لا لعينه لانه نقل بل لانه وسيلة الى اداء الجمعة والثاني ما هو به يحصل المعنى بفعله وان كان ذلك المعنى حسنًا لمعنى في الغير كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود فان الصلوة الموضوع قباله ليست بحسنه وانما صارت لمعنى في غيرها وكذا الجهاد ليس بحسن لانه تعذيب عباد الله واهلاكهم وتخريب البلاد وقد قال النبي عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة قهر اعداء الله تعالى واعلاء كلمة الحق وكذا الحدود ليست حسنة لعينها وانما صارت حسنة للزجر عن المعاصي تحصينا للنفس والمال والعرض والمعنى الذي حسن لاجله هذه الافعال وهو صون المسلم وقهر اعداء الدين والزجر انما يحصل بنفس هذه الافعال هذا ما ذكروه وفيه بحث لانك عرفت ان المعنى في هذا القسم ايضا يحصل بنفس تلك الافعال كما في الصلوة فلا فرق بين القسمين وايضا كيف يحكم بعدم حسن هذه الافعال بحسب الشرع والواقع فان الامور الشرعية قد لا يدرك العقل حسنها وقبحها كما في حسن صوم اليوم الاخر من رمضان وقبح صوم يوم العيد ثم قالوا النوع الاول من هذين النوعين اكمل في كونه حسنا لغيره كالنوع الاول من النوعين الاولين في كونه حسنا لعينه والنوع الثاني من هذين النوعين انقص في كونه حسنا لغيره كالنوع الثاني من الاولين في كونه حسنا لعينه ثم فرقوا بين البابين بان الوسايط في الاول وهي حاجة الفقير واسماء السعي وشرف الاماكن ليست باختيار العبد وصنعه وفي الثاني وهي الاسلام والكفر والجناية باختيار

وصنعه ~~وفي الثاني وهي الاسلام~~ فلهذا ما اعتبرت الوسايط في الاول حتى الحق بما هو حسن لعينه واعتبرت في الثاني فالحق بما حسن لغيره وقد عرفت انهما مشابهان فالــــــ وحكم هذين النوعين اي حكمهما واحد كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى لو سقط الصلوة بحيض او نفاس ونحوهما سقط الوجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى سقطت الجمعة لمانع من المرض وغيره سقط السعي وفيه بحث لان السعي حين سقط بمانع كالخوف وامثاله سقطت الجمعة ايضا وكذا حق الميت حتى سقط من بغي او قطع طريق سقطت الصلوة عليه وكذا اذا لم يبق الكفار سقط الجهاد وهذا ملائمه لا ينبغي ان النبي عليه السلام اخبر عن بقاء الجهاد الى يوم القيمة بقوله لن يبرح هذا الدين قايما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة هذا تحقيق ما ذكروه والحق ان الفعل لا يمكن ان يكون حسنًا او قبيحًا الا لمعنى في غيره وهذا معلوم بالاستقراء كما في الايمان والصلوة وغيرهما ولان الفعل لا يكون حسنا الا وان يكون مفيدا غير مضر دنيا او دينا وبالنسبة الى اهله ومحله والا لما كان حسنا ضرورة والقبيح بعكس ذلك واذا كان كذلك يكون حسن الفعل باعتبار حصول الفايدة واشفاء الضرر وبالقياس الى محله فيكون حسنه لمعنى في غيره وذلك المعنى قد يكون ممتنع الزوال وقد يكون جايز الزوال فيكون الحسن ايضا تابعا له في الثبات والزوال وكذا حكم القبيح والحسن بهذا الاعتبار قسمان وكذلك القبيح والقبيح المشهور ما ذكرنا ان الحسن والقبح اما لذات الفعل او لصفته او لاعتبار وان كان لا يخرج عن تعلق الى معنى لغير فالــــــ

قوله النهي في صفة القبح يقسم المراد من النهي منهما هو القسم الدال عليه لان النهي دال في واحد وله صفة واحدة لا تحتمل التقسيم فكان هذا تقسيم القبح الدال على النهي وجه الانحصار ان ما تعلق صفة النهي اما ان اتصف الى ما عرف قبحه عقلا كالكفر والعبث قبيح لعينه وضعا او اتصف الى ما قبح عرف قبحه شرعا كالصلوة المحدث وهو ملحق بما هو قبيح لمعنى في غيره وضعا وهو القسم الثاني او اتصف الى ما ليس بقبيح عقلا

فصل في النهي عرفوا النهي بوجوه احسنها انه اللفظ الدال على طلب ان لا تفعل هو بالوضع بطريق الاستعلا فلنا طلب ان لا تفعل يخرج الامر اذ هو طلب ان تفعل وبالوضع يخرج مثل اطلب منك ان لا تفعل وبطريق الاستعلا يخرج السوال والالتماس واختلفوا في ان صيغة النهي هل يفيد الحرمة دون الكراهة او بالعكس او هي مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا او معنويا او موقوفة كما مر في الامر وقد جاء استعمالها في غيرهما مجازا اتفاقا كالتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا وكبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وللدعاء كقول الداعي لا تكلني الى نفسي ولليأس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم وللارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء وكقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي ثم المختار ان صيغة النهي للحرمة لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء والامر للوجوب ولان السيد اذا قال لعبده لا تفعل الفعل الفلاني ثم فعل يذم ومن يفيد التكرار والفور لان الصيغة اذا وردت مطلقة يكون الترك مطلوبا مطلقا وهو لا يحصل الا بالتكرار والفور ومطلق النهي قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به لان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما انه لا يامر الا لحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي كما قال ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى باب النهي في صفة القبح اي المنهي عنه في صفة القبح ينقسم اقسام الامر اي المامور به في صفة الحسن كما مر لان المنهي عنه اما قبح لمعنى في عينه او لمعنى في غيره والاول اما بلا واسطة او بواسطة والثاني اما ان يكون الغير مجاورا او وصفا فهي اربعة اقسام ما قبح لمعنى في عينه كالكفر

بالامر عام وذكر لا يحملوا ما اذا كان القبح مجاورا له واتى بالمجاورة ان القبح ليس بلوازمه لو لم ينفك عنه من الجملة كالصلوة في الارض المغصوبة او اتصف الى ما كان القبح للوصف ومصاحبه كالصوم يوم النحر وهو الربوا ح

الصيغة صح

ومقتضى صح ومقتضى

ابو عمر الامم ج ابو الارقام ج

والعبث فان الكفر قبح لعينه لعرف قبحه بمجرد العقل فان قبح كفران المنعم مركوز في العقول كما ان حسن الايمان مركوز وكذلك العبث فانه عبارة عن فعل خال عن العاقبة وقبحه معلوم بالعقل وما التحق بما قبح لعينه بواسطة عدم الاهلية او المحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح لان الصلوة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما جعل اهلية العبد لادائها حال طهارته عن الحدث فعند الحدث لا يكون اهلا للاداء فيكون فعل الصلوة عنه عبثا لحصوله من غير اهله ككلام المجنون والطاير وكذا البيع وان كان حسنا في نفسه لتعلق المصالح به لكن الشرع لما جعل محله المال المتقوم حال العقد ليحصل الفايدة والحر ليس بمال وكذا النطفة قبل ان يخلق منها الحيوان ليست بمال وكذا الاجنة في بطون الامهات فصار بيع هذه الاشياء عبثا لحلوله في غير محله نحو ضرب الميت وخطاب الجماد فالتحق بالقبيح لعينه بواسطة عدم الاهلية والمحلية والمضامين ما تضمنته اصلاب الفحول من النطفة جمع مضمون والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة حبلت هذا ما ذكروه وفيه بحث لما عرفت ان الحسن والقبح انما يكون لمعنى في غيره فان الكفر انما يكون قبيحا ان يكون بالله تعالى واما ان كان بالطاغوت فهو حسن فعلم انه متعلق بمعنى في غيره والعبث انما يكون قبيحا لعدم الفايدة وكذا الصلوة انما تكون حسنة ان لو كانت لله تعالى مع شرايطها واما ان كانت لغير الله تعالى ففي قبحة وكذا البيع انما يكون حسنا ان لو كان مفيد التملك واما اذا كان غير مفيد فيكون قبيحا والكلام في الصلوة بدون الطهارة وبيع الحر وبيع المضامين والملاقيح لا في مطلقها فلا نسلم انها ليست قبيحة لا لعينها كالكفر بالله فما الفرق بين الكفر بالله وبيع الحر في كونه

تم

للملك ط

كل منهما قبيحا لعينه وحكم النهي فيما قبح لعينه والملحق به انه غير
مشروع لما ان قبحه متعلق بعينه في النوعين وما هو كذلك لا يكون
مشروعا اصلا ———— وما قبح لمعنى في غيره نوعان ما جاوره المعنى
الموجب للقبح بطريق الاجتماع بحيث يتصور الانفكاك لا بطريق
الوصفية بطريق مثل البيع وقت النداء فان النهي عنه لاجل الاخلال
بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك
لا وصف له فان البيع يوجد بدون الاخلال بان تبايعا في الطريق
ذاهبين والاخلال بالسعي يوجد بدون البيع بان مكث في الطريق
من غير بيع وكذا النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة لاجل شغل
الارض المغصوبة والشغل مجاور للصلوة قابل للانفكاك وكذا
النهي عن الوطي حالة الحيض لاستعمال الاذى وهو مجاور
للوطي غير صفة فثبت ان النهي عن هذه الاشياء لاغيارها لا لاعيانها
وفيه بحث اذ لا نسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء
حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في البيع وقت النداء مطلقا
ولا نسلم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ الكلام
في الصلوة المقيدة بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا
وكذا في انفكاك استعمال الاذى عن الوطي حالة الحيض والصواب
انه لا حاجة الى التزام الانفكاك اذ يكفي ان يقال انه مجاور غير
وصف لان الاقتران بدون الوصفية لا يؤثر في ازالة المشروعية
دون ذلك وحكم هذا النوع ان يكون المنهي عنه صحيحا مشروعا
بعد النهي باتفاق العلماء والمراد بالصحة ما يكون احكامه مرتبة
عليه فانهم اتفقوا على انعقاد البيع حالة النداء موجبا لثبوت الملك
من غير توقف على القبض دون البيع الفاسد وتأدي العبادة بالصلوة

في الارض المغصوبة وكذا احكام الوطي حالة الحيض تترتب عليه
كما يجيء لما قلنا ان المجاور الغير المتصل اتصال الوصف لا يؤثر
في ازالة المشروعية لا اصلا ولا حكما فاوجب النهي الكراهة دون
الفساد كالصائم اذا ترك الصلوة فانه يكون مطيعا بالصوم عاصيا
في الصلوة ولا يؤثر ترك الصلوة في افساد اصل الصوم ولا احكامه
لانه مجاور للصوم لا وصف له وهذا اي ولان النهي لمعنى مجاور
لا يوجب فساده اي زوال احكامه قلنا ان وطيها حالة الحيض
يحلها على الزوج الاول في المطلقة ثلاثا ويثبت به احصان
الواطي كما لو وطيها حالة الطهر حتى لو زنى بعد ذلك كان حده
الرجم دون الجلد ولا يبطل احصان القاذف حتى وجب الحد
على قاذفه بعد هذا الوطي ———— وما اتصل به المعنى
اي النوع الثاني مما قبح لغيره ما اتصل به المعنى الموجب للقبح
بحيث صار وصفا لازما له كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر
فان البيع الفاسد كالبيع الربوي والبيع بشرط على خلاف مقتضى
العقد والبيع بالخمر فقد وجد ركن البيع من اهله ومحله فلا يكون
قبيحا باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له
ففي البيع الربوي هو اشتراط الفضل التي فاتت به المساواة التي
شرطت لجواز بيع الجنس بالجنس وهو صار من جملة توابع البيع القائم
به كالاوصاف وباشتراطه ما اختل ركن التصرف ولا محله ولا
اهلية العاقد فلا يزول به مشروعية الاصل ولكن فات به
شرط الجواز فصار فاسدا وكذا الشرط المفسد وهو الذي لا يقتضيه
العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه في معنى الربوا
لانه ايضا فضل خال عن العوض غير مستحق بعقد المعاوضة كالربوا

وفي البيع بالخمر هو الخلل الذي تمكن في الثمن اذ الخمر ليست بمتقومة
وهي مما يجب الاجتناب عنه فلا يكون تسليمها وتسلمها والخلل
وصف يتعلق به البيع ولا يبطل وفي صوم النحر كون الوقت يوم صح
يوم عيد وضيافة وهو صفة الوقت الذي هو في معنى ركن
الصوم لانه الامساك عن المفطرات نهارا مع النية ولما كان
المعنى في هذا القسم وصفا صار القبح ايضا لازما من الفعل في القسم
السابق لكون المعنى مجاورا للوصف اصطلاحا هذا غاية تقرير كلامهم فان
قلت البيع وقت النداء موصوف ايضا بكونه مع ترك السعي اذ مع
السعي غير منهي عنه وهذا الوصف اقوى من صوم يوم النحر فانه وصفه صح
وصف الوقت وكذا الصلوة في الدار المغصوبة موصوفة بكونها
في الارض المغصوبة وكذا الوطي حالة الحيض فكيف يحصل الفرق بين
النوع الاول والثاني قلت هذا النوع من الوصف وهو كونه
كذا مشترك بين القسمين وفي القسم الثاني مزيد على هذا قال
والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول اي النهي المطلق
الخالي عن القرائن الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره
عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسيتها حسا ولا يتوقف على الشرع
كالزنا والقتل وشرب الخمر يحمل على القسم الاول وهو القبيح
لعينه بلا خلاف بين العلماء لان الاصل ان يثبت القبح اقتضاء
النهي فيما اضيف اليه النهي لا فيما لم يضف اليه من العوارض ولا
يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا الا اذا قام دليل
على خلافه كالنهي عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي
والمشي في نعل واحد ونحوهما فان الدليل دل على ان النهي عنها
لمعنى الاذى والسفه لا لمعنى في هذه الاشياء والنهي المطلق كما ذكر

اذا

اذا ورد على الافعال الشرعية وهي التي لا يعرف حقيقتها الا بالشرع
كالصلوة والصوم والبيع وسائر العبادات والمعاملات يحمل على
القسم الاخير وهو الذي يكون القبح فيه لغيره متصلا به حتى يبقى المنهي
مشروعا صح عنه بعد النهي مشروعا باصله عندنا وان لم يكن بوصفه وقال الشافعي
رحمه الله ان النهي المطلق منصرف الى القسم الاول الذي قبيح لعينه
سواء كان من الحسيات او الشرعيات وح لا يبقى المنهي عنه مشروعا
بعد النهي عنده بل يصير باطلا منسوخا الا بدليل اعلم انهم اختلفوا
فقال قوم منهم الشافعي ان النهي يدل على بطلان المنهي عنه وقال
آخرون لا والبطلان في العبادات كونها غير مقبولة شرعا وفي
المعاملات كونها غير اسباب لثبوت احكامها كالبيع بدون المكره
صحة التصرف والقائلون بعدم الدلالة على البطلان منهم من قال
يدل على صحة المنهي عنه شرعا اي مشروعيته وهم اصحاب ابي حنيفة
رحمه الله وانكره الباقون ويعرف معنى الصحة من معنى البطلان
والبطلان والفساد واحد عند اصحاب الشافعي وعند اصحاب ابي
حنيفة رحمهم الله البطلان كون الفعل غير مشروع اصلا والفساد
كونه مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لحجة الشافعي رحمه الله
على ان القسمين منصرف الى القسم الاول بان النهي في اقتضاء القبح
حقيقة اذ لا يمنع ان يقال نهي الشارع لا يقتضي القبح كما لا يصح
ان يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن وعدم صحة النفي آية كونه
حقيقة واذا كان النهي في اقتضاء القبح حقيقة ثبت مطلقه الكامل
وهو القبح لعين المنهي عنه كما ثبت الحسن الكامل بمطلق الامر وهو
النهي صح الحسن لعين المامور به واذا ثبت ان حقيقته تقتضي قبح المنهي عنه
لعينه لا يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى درجات المشروع ان يكون

مباحا والقبح لعينه حرام لعينه فلا يكون مشروعا قوله ولا يلزم
جواب سؤال وهو ان يقال لا نسلم ان النهي يقتضي رفع المشروعية
فان الظهار منهي عنه مع مشروعيته لترتب حكم شرعي عليه وهو
الكفارة التي هي العبادة فاجاب بان كلامنا في النهي الوارد عن
تصرف موضوع لحكم مطلوب كالبيع للملك والنكاح للحل انه هل
يبقى سببا لذلك الحكم بعد النهي ام لا والظهار ليس بتصرف موضوع
لحكم مطلوب شرعا بل حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة
انما وجبت جزاء لتلك الجريمة ويثبت وصف الحرمة في السبب لا يخرج
السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كما في القتل العمد
فانه حرام مع انه اوجب القصاص جزاء قوله فيعتمد حرمة سببه
اي يقتضيها قال ــــــــ ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل
مضافا الى اختيار العبد يعني يطلب بالنهي ترك الفعل وهو ان لا
يفعل باختياره ليكون العبد مبتلى بين ان لا يفعل باختياره وبين
ان يفعل باختياره فيثاب على الاول ويعاقب على الثاني وح
يلزم ان يكون الفعل مقدورا له حسا في الحسيات وشرعا في
الشرعيات يعني يجب ان يفعله العبد في الحسيات كما يكون الحسيات
وفي الشرعيات كما يكون الشرعيات وهو ان يترتب عليه الاحكام
كما مر من معنى الفعل المشروع والا لما كان مبتلى بذلك الفعل
وايضا لو لم يكن مقدورا له على الوجه الذي ذكرنا لا يصح النهي
اذ لا يقال للاعمى لا تبصر وللزمن لا تطر فعلم ان النهي عن
الافعال الشرعية دال على مشروعيتها هذا غاية تقرير كلامهم وفيه
بحث لانهم ان ارادوا بالمشروع ما يكون حقيقته شرعية ويترتب
عليه حكم شرعي كما عرفوه فلا نسلم ان الافعال التي ورد عليها النهي

سوى النهي عن موجبه لانه افهم الدليل على ممنوعيته

كالبيع

كالبيع الربوي مثلا مشروعة بعد النهي حتى تكون للترتيب مدخل
في المشروعية وبقي بعد النهي كذلك بل هو عين النزاع لانه ذهب
الخصم ان المنهي عنه اما غير مشروع مطلقا كنكاح المحارم او يصير
غير مشروع بالنهي كصوم الوصال وان ارادوا بالمشروع ما يكون
حقيقته شرعية بدون اشتراط ترتب الاحكام فمسلم ان المنهي عنه
بعد النهي مشروع بهذا التفسير لكن لا يلزم منه كونه مشروعا بالتفسير
الاول الذي فيه النزاع وايضا ليس مقدور العبد سوى الاتيان
بالحقيقة الشرعية في المنهيات ومع الاتيان بشرائط الصحة في
غيرها واما ترتب الاحكام فبحكم الشارع فيكون طلب الفعل في الامر
والكف في النهي بالنسبة الى ذلك القدر وهذا مختص بالشرعيات
بل الحسيات ايضا كذلك فان المحارب يحارب والتاجر يتجر والمريض
يشرب الدواء ومعلوم ان ترتب الظفر والربح والصحة ليس
باختيارهم وهذا امر ضروري وايضا ذلك منقوض بقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وبقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام
اقرائك فان المنهي عنه ليس مشروعا بالاجماع وجوابهم
عن هذا جواب الخصم وايضا قوله تعالى وما اتيكم الرسول
فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا دال على عدم المشروعية بعد
النهي لان المامور به بقوله تعالى فخذوه مشروع مرضي فكذا
عدم المنهي عنه يكون مشروعا وح لا يكون وجوده مشروعا
مرضيا وايضا المنهي عنه حرام ومعصية والمعصية لا تكون
سببا للمنفعة الشرعية وح ما يبقى مشروعا بعد النهي يكون النهي
ثمه للكراهة لا للتحريم هذا تحقيق هذا الموضع قال ــــــــ
اما القبح فوصف قائم بالنهي يعني في المنهي ووصف ثابت بالنهي

بطريق الاقتضاء اذ يلزم تقرير البيع ليصح النهي والمقتضى انما يكون لتصحيح المقتضي فلا يكون ان يكون مبطلا له وحينئذ لا يكون مبطلا للمشروعية والا لكان مبطلا للنهي لما مر ان النهي لا يصح بدون مشروعية المنهي عنه واذا كان النهي موجبا لمشروعية المنهي عنه ولقبحه فيجب العمل بكل منهما بقدر الامكان فيجعل اصله مشروعا ووصفه قبيحا فيصير المنهي عنه مشروعا باصله اي بنفسه غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا كما عرف من قبل من معنى الفاسد اذ الفاسد في العرف ما يكون لاصله باقيا دون وصفه اذ لؤلؤ فاسد اذا بقي اصلها منتفعا به وذهب لمعانها وبياضها واصفرت وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي لاصله وتغير وصفه بالنتن اما اذا وقعت فيه الديدان بحيث لم يبق منتفعا به يقال لحم باطل قوله ولا تنافي لان المشروعية قائمة باصل العقد والنهي بوصفه فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي ومن هذا وقع بالاجماع كالاحرام الفاسد وهو ان المحرم لو جامع قبل الوقوف بعرفة فسد احرامه وحجه ويجب عليه المضي على ذلك ولو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو دليل على فساد وصفه فعلم انه لا تنافي بين المشروعية وبين قبح الوصف فوجب ان المنهي عنه على انه مشروع باصله دون وصفه رعاية لمنازل المشروعات في الكمال والنقصان ومحافظة لحدودها اي يجعل كل قسم مغايرا للاخرى فلا يجعل الفاسد منسوخا ولا النهي ناسخا وفيه اشارة الى تزييف قول الشافعي رحمه الله حيث جعل النهي نسخا والمنهي منسوخا قال وعلى هذا الاصل قلنا بناء على ما ذكرنا ان النهي

عن الافعال الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله لان حقيقة البيع مبادلة المال بالمال عن تراض ولا اصل فيه المبيع دون الثمن لان مشروعية البيع للوصول اليها يحتاج اليه من وهو انما يحصل بالاعيان والاثمان وسائل اليها فالمطلوب في البيع المبيع والاثمان اتباع بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبدا معينا مثلا بالخمر كان البيع فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه الا انها في ذاتها مال لان المال اسم لشيء يدخر للمصلحة ويجري فيه الشح والخمر كذلك لانها قد يدخر للتخلل لكنها ليست متقومة لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او مثله او بقيمته وليست هي كذلك اذ لا يجب الضمان باتلافها فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست متقومة فلا يعدم اصل العقد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول الصادر من اهله صادف محله وهو المبيع من غير خلل وانما الخلل في الشيء الذي هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل توقف الوصف على الموصوف وهو الثمن فيكون مشروعا باصله لوجود مبادلة المال بالمال عن تراض غير مشروع بوصفه وهو الثمن وكان فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع خمرا بعبد معين ينعقد البيع فاسدا ولا يكون باطلا لان الخمر لا يتعين للمبيعية بل هي مبيعة من وجه دون وجه فان كلا منهما مبيع في حق صاحبه فيكون بيع العبد بالخمر بخلاف بيع الخمر بالدراهم فان الدراهم يتعين للثمنية فبقي الخمر مبيعة بعينها فلا ينعقد البيع اصلا هذا ما ذكروه وفيه بحث لان الثمن ركن لمحل البيع اذ البيع كما لا يتحقق بدون المبيع فكذا

كما ان المنفصل لا يكون ... من تعيين ما ... غرض

والخمر ليست بمال في الحال بل هي مسافة للمالية وتخللها ليس بمعلوم وبطلان المحل يوجب بطلان التصرف

لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان البيع ولا نسلم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا ... وكذا بيع الربوا وهو بيع المتجانسين في احد الجانبين فضل خال عن العوض شرط في البيع مشروع باصله غير مشروع بوصفه لتحقق المبادلة من الاهل في المحل مع تراض والفضل اغماما لعدم شرط الجواز وهو المساواة وفيه بحث لان المشروط بدون الشرط باطل كالصلوة بدون الطهارة ولان الظاهر انه لا حرمة في نفس هذا البيع بل في الملك والتصرف والحرام لا يكون مشروعا وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا لانه فضل خال عن العوض وكذا صوم يوم النحر والفطر وايام التشريق مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته وهو النهار غير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى الموضوعة في هذا الوقت بالصوم والصوم وان تقوم بالوقت لانه معيار له ولو اخذه تحريم الحكم لا يخل به اذ لا خلل في الوقت بل في وصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا بهذا الوصف وفيه بحث لان الامساك انما يكون لله تعالى ان لو كان باذنه او ما نهي عنه ونهار الضيافة يخرجه الشرع عن كونه وقت الصوم كالليل بل بالاولى وايضا الكلام في الصوم في يوم الضيافة لا في مطلق الصوم ومطلق اليوم والطاعات والمعاصي افعال مخصوصة حسنها وقبحها من خصوصياتها فلو جرد النظر عن تلك الخصوصيات لتوهم الطاعة غير طاعة والمعصية غير معصية وقال الشافعي وزفر رحمهما الله وفي رواية عن ابي حنيفة رحمه الله ان هذا الصوم باطل لان الصوم المشروع اسم امساك هو قربة وامساك هذه الايام منهي عنه فيكون معصية

والمعصية

والمعصية لا تكون مشروعة ولهذا لا يصح اداء شيء من الواجبات كقضاء رمضان به وجه لا يصح النذر به لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله قوله ولهذا يصح النذر اي لان صوم يوم النحر مشروع باصله صح النذر به عندنا لان هذا النذر نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات لله تعالى قربة بذاته وهذا اشارة الى الجواب عن قولهم الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذر به ووصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه لا ذكرا اي الوصف الذي هو معصية وهو الاعراض عن الضيافة متصل بفعل الصوم فيكون الشروع فيه معصية لا بذكر الصوم اذ ليس ذكر الصوم باعراض ولم يوجد منه حالة النذر سوى ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله لله علي ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا او غد يوم النحر وذكر الصوم لما لم يكن اعراضا فلا يكون معصية وفي النذر ليس الا ذكر الصوم فيكون النذر صحيحا والفتوى على ظاهر الرواية انه يفطر في هذا اليوم ثم يقضي في وقت آخر ليكون عبادته صافية عن المعصية ولو صام في هذا اليوم خرج عن نذره لانه اداه كما التزمه كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن نذره باعتاقها لانه ما التزم شروع الا بهذا القدر فلو شرع في الصوم ثم افسد يجب عليه القضاء على ظاهر الرواية وفي رواية عن ابي يوسف رحمه الله انه لا يجب عليه القضاء لان هذا الصوم ارتكاب منهي عنه وهو ترك الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كان صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حقي فلا يجب على القاطع شيء كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه فلا يجب عليه شيء لحصول الاتلاف بامره

وفيه مباحث وهو ان ذكر المعصية ليس بمخصصه ومع هذا لا يمكن الذي بها فكرا ههنا قال ______ ووقت طلوع الشمس يعني الاوقات الثلاثة المكروهة صحيحة في انفسها لانها اوقات كسائر الاوقات وفاسدة باوصافها وهي كونها منسوبة الى الشيطان كما جاء في الحديث ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة في الاوقات الثلثة وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجد واليها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت من المغرب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات فهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه والقرن يراد به القوة والشوكة ولعل ههنا هو المراد والوقت مقارن للصلوة غير داخل في حدها وحقيقتها غير منطبق عليها لانه ظرف لها لا معيار والمقارن الذي لا فساد في نفسه بل في نسبته الى شيء لا يوجب فسادا قارنه بل نقصانه فالصلوة فيها تكون صحيحة ناقصة لا فاسدة ولا يتادى بهذه الصلوة في هذه الاوقات ما وجب كاملا في غير هذه الاوقات لان الكامل لا يتادى بالناقص ويضمن بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء لكونها صحيحة بخلاف الصوم يوم النحر فان الوقت الفاسد داخل في حده وحقيقته لان الصوم هو الامساك من اول اليوم الى آخره مع النية فالوقت داخل في حده وحقيقته وهو منطبق عليه فيكون اتصال الوقت الفاسد بالصوم اشد فيكون اثره فيه اشد فيوجب فساد الصوم ولم يضمن بالشروع فاذا افسده بعد الشروع فيه لا قضاء عليه

عرببت

ايضا

ايضا عند ابي يوسف رحمه الله وفي رواية عن ابي حنيفة رحمه الله والحاصل ان اتصال الطرف القبيح بالمشروع ثلاثة كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم النحر فانه بطريق الاتصاف لشدة اتصال القبح به فلم يضمن بالشروع ولا يتادى به الكامل والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة فاتصال القبح به اضعف بالنسبة الى ما في الصوم واقوى بالنسبة الى ما في الصلوة في الارض المغصوبة فلا يتادى به الكامل ويضمن بالشروع والصلوة في الارض المغصوبة اقل قبحا منهما فليس فيها الفساد ولا النقصان بل الكراهة قوله وموسعها اي الوقت سبب الصلوة وهذا سؤال وهو ان يقال نقصان الظرف كيف يوجب نقصان المظروف فاجاب بانه سببها ايضا ونقصان السبب يوجب نقصان المسبب كما مر وفيه مباحث وهو ان وقت الطلوع والظهيرة ليس سببا للفائتة ولا للنفل اذ الصلوة منهي عنها في هذين الوقتين والسببية باعتبار امر الشارع ولا حاجة الى هذا لان نقصان الظرف الزماني يوجب نقصان المظروف الذي نهى عن ايقاعه فيه لشدة الاتصال والله اعلم قال ______ ولا يلزم النكاح بغير شهود اي لا يلزم على ما ذكرنا من الاصل وهو ان النهي عن المشروع يوجب شروعه المنهي عنه النكاح بغير شهود ووجه وروده ان النبي عليه السلام قال لا نكاح الا بالشهود وهذا وان كان نفيا لكنه مستعار من النهي لان حمله على النفي يوجب الخلف في كلام النبي عليه السلام اذ قد يوجد النكاح بغير شهود حسا والنفي قد استعير للنهي كما في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق لا ترفثوا ولا تفسقوا فقد وجد النهي عن امر مشروع وهو النكاح مع انه غير مشروع فاجاب عنه بوجهين

جواب

اي

لا يقال لا نسلم انه نهي قوله لو كان نفيا يلزم الخلف قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو اخبر انه غير واقع حسا بل انه يخبر انه غير واقع شرعا فان قيل هذا النكاح المنهي عنه مشروع لترتب الاحكام عليه وهو سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر وليس المراد بالمشروع سوى هذا كما عرف قلنا هذه الاحكام تثبت بالشبهة وهي صورة العقد لا لانعقاد اصل العقد لان هذه الاحكام تثبت بالشبهة فوكه نحوا فيه بحث لان النسخ انما يكون ان لو ثبت مشروعيته في وقت وهذا غير معلوم وقد ورد قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك الوجه الثاني سلمنا ان هذا النفي بمعنى النهي لكن ملك النكاح ملك ضروري لحاجة النوع والتناسل على الوجه السالم عن الفساد والتنازع لان الاصل في الحرة ان تكون مالكة لنفسها والضرورات تتقدر بقدر الحاجات ويكفي لهذا الغرض حل الاستمتاع فالنكاح مشروع لحل الاستمتاع ولهذا لا يصح بيعها واجارتها واعارتها ولا تورث لكن النهي يقتضي الحرمة لا محالة والحل والحرمة لا يجتمعان لتضادهما وما قلنا ان النهي لا يوجب المشروعية انما قلنا حيث امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا مطلقا والنكاح ليس بهذه المثابة مما لا يمكن فيه ذلك لامتناع اجتماع الحل والحرمة ومتى بطل الحل بطل النكاح لان الاسباب المشروعة انما شرعت لاحكامها لا لذواتها ولا يرد علينا نقضا بخلاف البيع حيث امكن القول فيه بقاء المشروعية بعد النهي فانه شرع لملك العين والتحريم لا يضاده فامكن الجمع بينهما لان التحريم يضاد الحل دون الملك والحل في ملك العين تبع غير لازم لانه ما وضع للحل لا محالة اذ قد يتخلف عنه الحل شرعا

ومِلك العين قد يشرع في موضع حرمة الاستمتاع كالامة المجوسية والعبيد والبهائم والاخت من الرضاعة فان قلت النكاح ينعقد ويبقى في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض مع حرمة الاستمتاع وكذا انواع مع الظهار الموجب للحرمة قلت انما ينعقد ويبقى لان اثره يعود بزوال هذه الموانع فانها تنتهي لا محالة كمن تزوج بامرأة وهناك مانع لا يمكنه الوصول اليها حسا لا يرفعه بخلاف ما نحن فيه فانه ليس فيه مانع يزول هذا تقرير كلامهم وفيه بحث لان البيع ايضا مشروع لحل الاستمتاع فيلزم ان لا يبقى مشروعا بعد النهي وايضا يلزم من هذا عدم مشروعية صوم يوم النحر لان الصوم مشروع للطاعة والنهي يوجب كون المنهي عنه معصية فلا

ولا يقول في الغصب اعلم ان ما ذكر جواب عما يرد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب بقاء مشروعيتها فلما فرغ عنه اشار الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية يوجب انتفاء مشروعيتها والنقض الغصب والزنا اما الغصب فلانه فعل حسي قبح لعينه منهي عنه بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وانتم جعلتموه مشروعا بعد النهي اذ جعلتموه سببا للملك المغصوب بالضمان قبل لزوم الضمان وكذا الزنا فعل حسي قبح لعينه منهي عنه بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وقد قلتم بمشروعيته بعد النهي اذ جعلتموه سببا لحرمة المصاهرة وحرمة المصاهرة نعمة للالتحاق بالمحارم والنعمة لا تنال الا بسبب مشروع وهذا مناقض فاجاب بانا لا نقول في الغصب انه يثبت الملك مقصودا بالغصب كما يثبت بالبيع والهبة بل نقول انه يثبت ضمنا لا قصدا وذلك لان الضمان وهو الغرم حكم مشروع ثابت بالغصب بالاجماع

الغرم

الضمان هو

العبد

وهذا الحكم لا يثبت الا بثبوت الملك للغاصب فيكون ثبوت الملك للغاصب
شرطا لثبوت الضمان وذلك لان الضمان شرع جبرا لما فات من ملكه
منه رعاية للعدل وجبره يستدعى فوات الاصل اذ لا جبر مع بقاء الاصل
فما لم يفت من ملكه لا يجب الضمان لامتناع اجتماع البدل والمبدل وفوات
ملكه مع ثبوت ملك الغاصب فثبوت ملك الغاصب شرط لثبوت الضمان
والضمان حسن لانه حكم شرعى وشرط الحكم تابع له فثبوت الملك
للغاصب حسن بشروطه فوله صار حسنا لحسنه لا يناسب سوق الكلام
لان الكلام فى انه كيف ترتب حكم شرعى على الباطل لا انه حسن او
لا بل الصواب ان يقال فالملك يثبت للغاصب ضمنا لا قصدا وتبعا
بهذا ما ذكروه وفيه بحث لان البدل بدل العين وحينئذ يكون مثله
او قيمته لا بدل الملك فلا يلزم تقدم زوال الملك وايضا لو تقدم
فلا بد له من سبب وليس هناك سوى الغصب والتغيير فيعود
الاشكال وكذا الجواب عن الزنا فانا نقول انه يوجب حرمة
المصاهرة من حيث انه زنا بل من حيث انه سبب للماء الموجب
لسببه البعضية كالوطى الحلال فكما ان الوطى اقيم مقام الماء
الموجب لسببه البعضية فى حرمة المصاهرة فكذا الوطى الحرام
جعلناه مقام ذلك وبيان هذا ان اصل هذه الحرمة فى الوطى
الحلال ليس ملك النكاح بل معنى البعضية ومن ان ماء الرجل
يختلط بماء المراة فى الرحم ويصيران شيا واحدا ويثبت له حكم الانسان
حتى يعتق ويوصى له ويرث ويصير لهذا الماء حكم بعضية الواطى
والموطوءة وبعضيته لاصول الواطى وفروعه وبعضيته لاصول
الموطوءة وفروعها ثم لما صار هذا انسانا استحق سائر كرامات

المقصود صح
الحلال صح

الحسن

الحسن ومن جملتها حرمة المحارم فتثبت الحرمة فى حقه للبعضية
الحقيقية بالاصالة اى يحرم عليه اصول الموطوءة وفروعها واصول
الواطى وفروعه ثم تتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين اى تتعدى
حرمة اباء الواطى وابنائه من الولد الى المراة وحرمة امهات الموطوءة
وبناتها منه الى الرجل وتتعدى الى اسباب الولد من النكاح والوطى
والقبلة والمس بالشهوة فجعل الوطى الحلال لكونه سببا للماء مقام العلوق
مقام العلوق لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق والزنا ايضا كذلك
فجعلناه مقام العلوق والمحرمات اذن حرمة امهات المراة وبناتها
على الرجل وحرمة ابائه وابنائه على المراة ولا عصيان من الولد
بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى بالنظر الى حقوق
العباد ايضا لانه مخلوق بخلق الله ولا ليس له خطيئة واختيار حتى يكون
باطلا غير موجب لحكم شرعى ولهذا استحق جميع الكرامات التى يستحقها
غيره حتى لا يرجم امه الى ان تلد وترضعه ثم تتعدى منه الحرمات
الى الاطراف والاسباب كما ذكرنا فللزنا جهتان جهة كونه زنا وجهة
كونه سببا للبعضية فمن هذه الجهة جعلناه سببا لحرمة المصاهرة و
الشى الواحد جاز ان يكون له جهتان احدهما محظور والاخرى غير
محظور بل واجبه كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهى عن التحرك الى
اليسار فتحرك امامه كان هذا التحرك محظورا من حيث انه ترك المامور
به وواجبا من حيث انه ترك المنهى عنه هذا ما ذكروه وفيه بحث
لان هذه البعضية بالنسبة الى الواطى والموطوءة اقوى من غيرهما
لذا البعضية بينهما تتعدى الى غيرهما ومع هذا ما اوجب حرمة النكاح
والنكاح بينهما فبالاولى ان لا يوجب بين غيرهما وايضا ما اوجب
حرمة النكاح بين اطراف احد الجانبين واطراف الاخر مع كون

الوطى صح

البعضية بل حرمة المصاهرة لسد باب الطمع من كل من الزوجين
واطراف الاخر وانقطاع دواعي الشهوة منهم لئلا يؤدي الى النزاع
وقطع الرحم بين الاصول والفروع من المحاسن لكثرة مخالطتهم
وقربهم وشرح غيرة كل من الزوجين على الاخر وضنته فيه
وسوء ظنه بمن يتوقع منه الطمع وهذا مختص بالوطي الحلال وقوله
ولا عصيان ولا عدوان في الولد فيه بحث لان ذلك لا ينافي كونه
باطلا غير شرعي لان اصله الماء المنزه ان اعتزاجا غير مشروع بنقل
غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال النبي عليه السلام ولد
الزنا شر الثلاثة فان قلت الظاهر ان هذا ورد في مولود خاص
لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعته اعود الى الناس
من ولد الرشدة قلت نشبه المطلق حملا في الاصل ولا نسلم ان ولد
الزنا قد يكون اصلح وان تبين فمن ولد الرشدة ولد الرشدة وما قالوا
في اختلاف الجهات فيه كلام لان الامر بالتحرك نحو اليمين مشتمل
على النهي عن التحرك في جميع الجهات الباقية فالتحرك في اية جهة
كانت غير اليمين يكون محظورا من كل وجه وتعيين احدى الجهات
الباقية بالنهي دون غيرها تأكيدا وعبث وذلك يكون كمن يقول
صم هذا اليوم ولا تسرق فاذا عرف هذا فالجواب ان يقال
لا نسلم ان حرمة المصاهرة نعمة وكرامة لانها التحاق بالمحارم
قلنا حرمة المصاهرة نعمة في الاصل لا نعمة لسد باب التزوج
الموجب للموانسة والمعاونة والتحصن والفرح بالاولاد وانما
صارت نعمة في المحارم رعاية لتعظيمهم واحترامهم قوله
وما قام مقام غيره فانما يعمل بعلة الاصل اي بالمعنى الذي يعمل
به الاصل من غير نظر الى اوصافه في نفسه كالتراب لما اقيم مقام الماء

الماء
في افادة التطهير نظرا الى صلاحية المتطهر فلم يلتفت الى وصف
التراب الذي هو التلويث وكالنوم والتقاء الختانين و
السفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المني والمشقة
عملت عملها من غير نظر الى اوصافها بعينها فكذلك ههنا الزنا لما
اقيم مقام ما لا يوصف بذلك اهدر وصف الزنا قال
فصل في حكم الامر والنهي في ضدهما نسبا اليه اي في ضد المامور به
وضد المنهي عنه لان الامر منسوب الى المامور به والنهي الى المنهي
المنهي عنه اختلف العلماء الذين قالوا بوجوب المامور به و
حرمة المنهي عنه في حكم الامر والنهي في ضد المامور به وضد المنهي
عنه اذا لم يقصد لضده بنهي او امر وذهب اكثر العلماء من اصحابنا
واصحاب الشافعي رحمهم الله واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي
عن ضده سواء كان له ضد واحد كالكفر للايمان او اضداد
كالقعود والركوع والسجود والاضطجاع للقيام فيكون الامر
بالايمان نهيا عن الكفر وبالقيام نهيا عن جميع اضداده و
قالوا امر الندب ليس نهيا عن ضده ولا نهي الكراهة امرا بضده
والمناسب لهذا المذهب ان يكون امر الندب نهي كراهة عن
ضده ونهي الكراهة امر ندب بضده لكنهم ما ذكروه وقال قوم
الامر ليس نهيا عن ضده ولا النهي امرا بضده لكن الامر بالشيء يوجب
حرمة ضده والنهي عن الشيء وجوب ضده واختار المصنف انه
يثبت كراهة ضد المامور به بطريق الاقتضاء لا انه يوجبه صيغة
ولا دلالة احتج الاولون بان فعل احد الضدين عين ترك
الاخر فطلب احد الضدين عين طلب ترك الاخر ولهذا قالوا ان
النهي امر بالضد قلنا لا نسلم ان فعل احدهما عين ترك الاخر كيف

ولا ول وجودي والثاني عدمي واحتج القائل بان الامر بالشيء
يوجب حرمة ضده والنهي وجوب ضده بانه لو جاز فعل الضد
في الامر وتركه في النهي لما كان المامور به واجبا ولا المنهي عنه
حراما وليس كذلك وهذا حسن واحتج المصنف بان الامر بالشيء ليس
موجبا للكراهة صريحا لا صيغة ولا دلالة اذ لا دلالة لصيغة الامر
على حكم الضد لانه ساكت عن الضد وحكمه والسكوت لا يكون
تحريما ولا ايجابا وغيرهما الا ان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب
انتفاء الضد لان انتفاء الضد من ضرورات وجود الضد الاخر
فيكون بطريق الاقتضاء كنصب السلم للصعود على السطح فطلب
انتفاء الضد اما بطريق حرمة الضد او كراهته والضرورات يكتفى
فيها بالاقل فيقدر الكراهة الا اذا كان الضد مفوتا للمامور به
كالاكل للصوم لانه ح يثبت حرمة الضد واما اذا لم يكن مفوتا
بل يكون موخرا له عن محله او مبطئه للتفويت يكون مكروها
هكذا ينبغي ان يفهم معنى قوله لكنه يثبت حرمة ضده ضرورة
حكم الامر لكن يتقيد عن هذا المعنى وينبغي ان يقال حرمة ضده
او كراهته لا حرمة الضد على التعيين وترك ضد المفوت ههنا
ويقول بعد هذا وموضعه ههنا قوله والثابت بهذا الطريق
اي طريق الضرورة قوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء
يقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لعدم كونه
موجبا او دالا لم يعتبر التحريم الا اذا فوت الاشتغال بالضد المامور به
اما اذا لم يفوته يكون مكروها كالامر بالقيام في الصلوة ليس
بتحريم للقعود حتى اذا قعد بعد السجدة الثانية في الركعة الاولى
لم يفسد صلوته بالقعود لانه لم يفوت القيام لكنه يكره لما علم

ان

ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده صريحا هذا ما ذكروه وفيه بحث وتحقيق
هذا الموضع ان الامر حيث يكون للفور او يكون الوقت مضيقا
يكون الاشتغال بالضد حراما ضرورة اذا كان الامر مطلقا عن قيود
الندب والاباحة وغيرهما لانه ح يكون للوجوب وان كان كونه
للفور مظنونا كالقعود بعد السجدة الثانية من الركعة الاولى او
يحتمل خروج الوقت كالنوم قريب ضيق الوقت يكون مكروها
وان لم يكن كذلك كالجلوس جلسة بين السجدتين ونوم يسير في اول
الوقت لا يكون حراما ولا مكروها وكذا اذا لم يكن الامر للوجوب
بالقرائن لا يكون الاشتغال بالضد حراما ولا مكروها هذا تحقيق
هذا الموضع ——— وعلى هذا القول اي ان الامر يقتضي
كراهة الضد يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضد المنهي عنه اثبات
سنة تكون في القوة كالواجب لان الامر لما اقتضى كراهة الضد
التي هي ادنى من الحرمة بدرجة لزم ان يقتضي النهي السنية
في الضد التي هي ادنى من الوجوب بدرجة بما ذكر في الامر وانما قال
يحتمل لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن الدليل الدال
في الامر دل على هذا وقال القاضي ابو زيد رحمه الله في التقويم
اني لم اقف على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت
على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال
على حسب اقوالهم في الامر واعلم ان دلالة النهي على حكم ضد
المنهي عنه اظهر من دلالة الامر على حكم ضد المامور به اذ دلالة
النهي منحصر في الحرمة والكراهة دون الامر فانه يدل على الوجوب
والندب والاباحة والتهديد فدلالة النهي على وجوب ضد
المنهي عنه او ندبه اقوى من دلالة الامر على حرمة ضد المامور به

او كراهته ولان مطلق النهي يدل على الفور والدوام دون الامر
ولان النهي طلب كف النفس عن المنهي عنه والكف عن الفعل
موضوع للفعل وعدم الكف انما يضاده لتضمنه الكف بخلاف الامر
فانه ساكت عن مثل هذا فالنهي يدل على وجوب الكف وعلى اولويته
ما يتضمن الكف من الافعال مندوبا كان او سنة كالنهي عن الزنا
فانه يدل على وجوب الكف عنه وعلى اولويته الاشتغال بغير
الزنا للكف واذا كان النهي للكراهة يدل على اولوية الكف هذا
تحقيق هذا الموضع قوله وههنا اي ولان النهي يقتضي سنية
الضد قلنا ان المحرم يقتضي لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه
السلام لا يلبس المحرم القبا ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة
ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين رواه
ابن عمر رضي الله عنهما كان من السنة لبس الازار والرداء لكونهما
غير مخيطين وتنوعهما للكفاية وفيه بحث لما مر ان ضد المنهي
عنه اما واجب او مندوب او سنة فلا تعيين للسنة لان السنة
انما تثبت بالفعل لا ببيان كون الشيء اولى فان قلت الاولى لا بد
وان يفعله النبي عليه السلام فيكون سنة قلت ح لا شك في فعله
مندوبا ولا مستحبا وهذا خلاف الاجماع وهو الاولى فلم يجاز تركه ان
وقف فصل في بيان اسباب الشرائع السبب في الاصل ما
يتوصل به الى غيره وفي الشريعة ما يتوصل به الى حكم شرعي ذهب اكثر
اكثر المحققين من اصحاب ابي حنيفة واصحاب الشافعي رحمهم
الله وغيرهم الى ان الشارع وضع لاحكام الشرع اسبابا كالوقت
للصلوة والشهر للصوم والبيت للحج وقال قوم من العلماء انه
لا سبب اصلا وما يظن اسبابا فانما هي امارات للاحكام وعلامات

اسلم بالفعل

قلت ترك الاولى جائز على النبي عم كما في المستحباب مثل مسح جميع الراس والتراويح وغير ذلك نسخه

لها لا اسباب فهولاء جعلوها اسبابا لعلمنا وظننا باحكام الشرع
وقال اكثر الاشاعرة للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف اليها
وجوبها واما العبادات فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه
واحتج الاولون بان الله تعالى جعل القتل سبب وجوب القصاص
والاتلاف سبب وجوب الضمان والكفالة سبب الغرامة والنكاح
سبب حل الوطي والبيع سبب الملك وكذا جعل للعبادات اسبابا باشارات
النصوص كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اذ فيه اشارة
الى سببية الدلوك لان اللام اما للوقت او للتعليل في مثل هذا
المحل فان كانت بمعنى الوقت يكون كانه قال الله تعالى متى دلكت
الشمس فاقم الصلوة وهذا يفيد سببية الدلوك لان ترتب الحكم
على شيء دال على سببيته وان كانت بمعنى التعليل فكذلك لانه
ح يكون معناه اقم الصلوة لاجل دلوك الشمس كما يقال تكرمك
وكذا قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وكذا قوله تعالى فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وكذا غير ذلك
من النصوص احتج من نفى الاسباب وجعلها امارات بانه لا
موثر الا الله فكيف ان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله
فكذا موجب الاحكام وشارعها هو فلا يجوز اضافة الوجوب الا اليه كما
لا يجوز بالتخليق لكنه تعالى جعل بعض الاوصاف علامة على الحكم
واطلاق الاسباب عليها مجاز لظهور احكام الله تعالى عندها قد
الجواب ان الله تعالى كما هو خالق الاشياء خالق الاسباب ايضا
وجاعلها لانه مسبب الاسباب فكذا موجب الاحكام ومسبب اسبابها
وانكار الاسباب انكار بالمحسوس ورده عملا وشرعا احتجت الاشاعرة
بان العقوبات تضاف الى اسبابها لانها اجزية للافعال المحظورة

القتل

بدل والكفارة

جنتك صح

مجاز

فيضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى اسبابها لانها حاصلة
بكسب العبد فتضاف اليه بخلاف العبادات فانها وجبت خالصة
لله تعالى فيضاف الى ايجابه لكون العبادة امتثالا لحكمه فيكون طاعة
والجواب ان ايجاب الله تعالى قد يكون ايجابا مطلقا بدون تعليق بشيء
ولا تعليق كقوله تعالى آمنوا بالله وقد يكون ايجابا بالسبب كقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة فان ايجاب التحرير على تقدير القتل
خطأ وبسببه لا مطلقا وقد علم ان سببيته بجعل الله تعالى فيكون
الحكم والسبب مضافين الى ايجاب الله تعالى والحق يجوز الاسباب
في العبادات والاحكام لان ايجاب الحكم من الشارع مرتبا على
شيء بحيث يفهم تكريره بتكرير يشير الى جعل ذلك الشيء سببا لذلك
الحكم لغة وعرفا وعقلا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة فانه يفهم بعبارته ايجاب الحكم عند تحقق ذلك
الشيء وباشارته جعل ذلك الشيء سببا وهذا الكلام واضح فتعلق الحكم
بالسبب مع جعله سببا بايجاب الله تعالى وقد يكون بالسبب وقد
يكون مطلقا والكل بايجابه جل جلاله وعم نواله هذا تحقيق هذه
الابحاث وليس هذا في كتبهم فافهمه فصل اعلم ان اصل
الدين هو الايمان بالله تعالى وصفاته واسمائه وفروع الدين
وهي سائر الاحكام الشرعية من العبادات والمعاملات والكفارات
والعقوبات مشروعة باسباب جعلها الشارع اسبابا لها كما
ذكرنا والكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اي مشتملة عليها
لانها تتأدى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولهذا
كان النية شرطا فيها وكونها لما وجبت اجزية على افعال محظورة
وزجرا عن الجناية كالحدود ولم يجب مبتدأة على وجه التعظيم

لدلوك صح

اصل الدين صح

لله تعالى كما وجبت العبادات فكان فيها معنى العقوبة ولما كانت
دائرة بين العبادة والعقوبة والسبب ينبغي ان يكون ملائما للمسبب
فلا يصلح سببا للكفارة الا ما يكون دائرا بين الحظر والاباحة كاليمين
المعقودة عند الحنث والقتل الخطأ ولهذا لا يصلح المحظور المحض
كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصلح المباح كالقتل بحق
واليمين المعقودة سببا واعترضوا على هذا بان الافطار في رمضان
عمدا سبب للكفارة مع انه غير مباح بوجه واجابوا عنه بانه مباح
من وجه لان الافطار يلاقي الامساك والامساك ملكه ولهذا يصير به
متعبدا لله تعالى لانه يجعل ملكه لله تعالى فمن حيث ان الافطار لاقى
ملكه يكون مباحا له ومن حيث انه جناية على الصوم محظور وفيه
بحث لان العبد وما يفعل بقدرته واختياره مملوكان لله تعالى
اين مملوكية العبد وافعاله للشرع لانه تعالى خالقه وخالق
ذاته وخالق قدرته واختياره وحافظها فجاز لله تعالى
ان يخالف نفسه ويمتثل ما امر الله ويكف عما نهى ومعصيته بخلاف
ذلك لا انه جعل ملكه لله تعالى او لم يجعل كيف والاباحة والحرمة والوجوب
بحكم الله تعالى ويمتنع الحكم بالاباحة والحرمة معا ثم اعترضوا بان الا
فطار بالزنا او شرب الخمر فانهما يوجبان الكفارة مع انهما حرامان
من جميع الوجوه واجابوا بانهما مفطران لا من جهة انه حرام بل لجهة
وجود المفطر حتى لو زنى او شرب ناسيا لصومه لا تجب الكفارة فعلم
ان وجوب الكفارة بجهة الوطء المجرد والشرب المجرد عن اعتبار
وصف الحرمة او الحل لان في غير العمد يفسد الصوم فكيف تجب الكفارة
ثم نفس الوطء المجرد متناول للوطء المنكوحة ووطء الاجنبية وكذلك
شرب المجرد متناول للشرب المباح كشرب الماء والحرام كالخمر

المحض صح

وسبب الكفارة نفس الوطي العمد وا لشرب العمد وهو دایر بین
الحظر كما ذكرنا انه ورد على مملوكه والزايد من الحرمه والحل لا مدخل
له فيه وقد عرف انه مملوك الله تعالى وان الاباحة والحظر حكم
الله تعالى ومما ممتنها الاجتماع لاستمالة خطر الافطار ههنا من
جهتين جهة الزنا او شرب الخمر وجهه افساد الصوم فكيف يكون
للاباحه فما الفرق بين هذا وبين ان يقال الزنا وشرب الخمر في نفسه
مباح فان قلت الوطي في الزنا من حيث انه وطي مباح لانه كوطي المنكوحة
كما ذكرنا وانما الحرمة من جهة الزنا قلت لا نسلم ان الوطي من حيث
هو وطي مباح اذ المطلق لا يوصف بما اختص به بعض مقيداته دون
البعض ولا بما اختص به بل له في كل مقيد حكم اخر فالوطي في الزنا
حرام وفي المنكوحة مباح كالحركة فانها من حيث هي لا عبادة ولا معصية
بل في الطاعة كالصلوة عبادة وفي المعصية كالزنا معصية وكذا
حكم كل مطلق وهذا بحث يهز فافهمه وايضا لو صح هذا يلزم ان
يكون القتل العمد من حيث انه قتل مباح اذ هو في القتل بحق مباح
وكذا في كل فعل حرام ثم اعترضوا بانه يلزم ان يكون الزنا مباحا
من حيث انه شرب فينبغي ان يسقط الحد بهذه الشبهه واجابوا بان
الشبهة المسقطه ما يخل بحرمة الزنا والشرب وهذه لا تخل وفيه
بحث اذ لا نسلم انها لا تخل ولا نسلم ان الشبهه المسقطه ما يخل
بحرمة الزنا والقتل الخطا دایر بين الحظر والاباحه ايضا لانه من
حيث انه يقصد مباح مباح وباعتبار اصابه محترم محظور وكذا
الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام حرام وكذا اليمين المعقودة
مباح من حيث انها تعظيم الله تعالى وتعظيم اسمه ولذلك شرعت في
بيعه نصرة الحق لانهم كانوا يحلفون في بيعة النبي عليه السلام وهو

ايضا

ايضا منهي عنها بقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذله
في كل حق وباطل وعلى هذا اسباب ساير الكفارات والمعاملات
بتعلق البقا المقدر بتعاطيها والمعاملات عطف على قوله كالحج والبار
الاولى متعلقه بمشروعة في حق له مشروعه باسبابها والثانيه بالتعلق
يعني كالمعاملات مشروعه بتعلق البقاء المقدور للعالم بتعاطيها
اي بمباشرتها اي سبب شرعيه المعاملات تعلق البقاء المقدور بمباشرتها
لان الله تعالى قدر بقاء العالم وبقاء جنس الانس الى قيام الساعة وهذا
البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس بالتناسل وبقاء
النفس بما يحتاج اليه من الغذاء واللباس والمسكن وما يتوقف عليه
هذه الثلاثة والتناسل انما يحصل بازدواج الذكور والاناث على وجه
يختص المراة بواحد لئلا يشتبه الولد على الرجل فيمتنع عن بذل المؤنة
والتربية وليس للام في اصل الجبلة قوة كسب الكفايات فضاع الولد
وانقطع النسل وذلك الاختصاص بالنكاح الموجب للموافقة والمعاونة
والتناسل فشرع النكاح وما يحتاج اليه بقا النفس من الغذاء واللباس
والمسكن انما يحصل بالكسب والمعاوضة اما بالمال او بالعمل والانسان
مجبول على الغضب والشهوة والحرص على نفع نفسه فيكون مايلا الى
الظلم والخصومة فلا بد من معامله بين الناس على وجه عدل شرعها
الشارع لدفع التنازع بين الناس المؤدي الى المخاصمة المفضية الى
الفساد والخراب فشرع سبب الاكتساب وهو التجارة والتعامل على الوجه
الخالي عن التنازع والتخاصم قوله والايمان بالايات الدالة الايمان بالله
وصفاته واسمايه واجب بايجاب الله تعالى بسبب الايات الداله على
حدوث العالم لانها لما دلت على حدوث العالم دلت على وجود صانعه
ووحدانيته وعلمه وحكمته وارادته وقدرته وعظمته وجلاله لقوله

ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي
الالباب قلت وانما الامر لالزام اداء ما وجب هذا جواب سوال
مقدر وهو ان يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب فما فائدة الامر و
الايجاب فاجاب بان الامر انما ورد لالزام اداء ما وجب علينا بسببه
كالبيع يجب به الثمن في ذمة المشتري ثم المطالبة للاداء الا بالطلب وحاصل
هذا الكلام ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب
كما مر وفرعوا عليه انه لا معنى لنفس الوجوب او الوجوب في الذمة
الا وجوب الادا بطريق التوسع واذا كان وجوب الاداء بالسبب فما
فائدة الخطاب فقد عاد السوال ثم بالشرا يلزم وجوب الادا بطريق
التوسع وبالطلب تصير مضيقا بل الجواب ما علم ان سببية السبب
للحكم بايجاب الحكيم عز وجل لا لذاته فالايجاب سبب سببيته فلا بد منه
قلت ودلالة هذا الاصل اجماعهم اي الدليل على ان نفس
الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب
الصلوة على من لا يصلح للخطاب لعدم الفهم مثل النائم والمجنون
والمغمى عليه اذا لم يزد الجنون والاغماء على يوم وليلة حتى امروا
بالقضاء بعد الانتباه والافاقة وليس ذلك ابتداء لاشتراط نية
القضاء فيه والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفائت ولهذا لا يجب القضاء
على من لم يجب عليه في الوقت كالكافر اذا اسلم بعد خروج الوقت
والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت فعرفنا ان الوجوب في الوقت
ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب اليهم حتى لزم عليهم القضاء
وفيه بحث لما قلنا ان سببية الحكم بايجاب الحكيم عز وجل لا لذاته فكيف
ينفك اثر السبب عن ايجاب الله تعالى ولم لا يكفي الفهم السابق لان
الخطاب من زمان النبي عليه السلام الى قيام الساعة وايضا ليس الاجماع

ويمكن ان يقال ان فائدة الخطاب على ايجاب الوجوب الموسع مضيقا لانهم قالوا في الصلوة ان الخطاب بها متوجه وان الوجوب عند تضييقه كذا

الا في حق النائم لان عند الشافعي رحمه الله لا يجب الصلوة على المغمى عليه
والمجنون اصلا فلا يجب القضاء عليهم بعد الافاقة اذا كانا مستوعبين
وقت صلوة واحدة والحق انه قد تحقق من قواعد الشرع والعقل ان
الله تعالى بايجابه طلب الاداء من العباد موسعا كان او مضيقا عند تحقق
السبب وانتفاء العذر والقضاء عند العذر او التقصير اما مع المنع
عن الاداء كما في الحائض او مع التخيير بين الاداء والقضاء كما في المريض
والمسافر مثل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه مع قوله تعالى ومن كان
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وكذا في غير ذلك مثل قوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس وهذا واضح فايجاب الله تعالى بالسبب يكون
عند السبب ايجاب الاداء وعند انتفائه ايجاب القضاء كانه قال صلوا
كذا عند السبب فان لم تفعلوا لعذر او تقصير فافعلوا بعد انتفاء السبب
تداركا لما ثبت وجوبه في الشرع بما جعل سببا وفات عنكم وعلى
هذا لا يجب الادا على صاحب العذر عند السبب اما مطلقا في
العذر المانع كالحيض للصوم والنوم للصلوة واما معينا في غير المانع
كالسفر للصوم اعلم ان العلماء اتفقوا على وجوب الادا على
المقصر عند السبب واما على صاحب العذر فقد اختلفوا فيه
ثم خصص الخطاب والسبب بغير المعذور وقيل انه لا يجب عليه
اما مطلقا او معينا كما مر ومن عممهما قال قد يجب معينا لقيام السبب
والحكم في حقه كما في حق المكره على الافطار اصح الاولون بظاهر
قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
وبقوله عليه السلام رفع عن امتي القلم عن ثلاثة عن النائم
حتى استيقظ والصبي حتى بلغ والمجنون حتى افاق وبانه
لا يستحق العقاب بالترك فلا يكون الوجوب متحتما عليه وانما

يجب القضاء لتحقق الوجوب في الشرع بسببه وان لم يكن بالنسبة
اليه واجبا لضرورة ان القضاء عوض عما وجب عليه وفات
والا فلا وجه للقضاء ولذلك من لم يجب لم يجب القضاء كما هو
في الكافر والصبي والحائض اذا زال المحذور بعد خروج الوقت
ولان الاداء لو لم يجب على المكلف لما سقط الواجب عنه
بالاداء قلنا الوجوب على التخيير كاف في السقوط فلا يلزم على
التعيين وقد عرفت ان تحقق الوجوب في الشرع عند السبب كاف
في لزوم تدارك ما اوجبه الله تعالى في الشرع قوله وانما
يعرف السبب يعني امارة كون الشيء سببا فقال انما يعرف السبب
بنسبة الحكم اليه اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم
الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اي تعلق
الحكم بالسبب بان لا يوجد دونه ويتكرر بتكرره لان الاصل في
اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف
كقولك كسب فلان وعبد الله لان الاضافة موضوعة للتمييز وكان
الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص
الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا
واما الشرط فانما يضاف اليه لانه يشابه السبب من حيث انه يوجد
عنده فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة ما لم يقم
دليل المجاز وفيه بحث لان المضاف هو العبادة كصلوة الظهر
لا وجوبها والكلام فيه والوجوب مضاف الى العبادة وهي
ليست بسبب له فما هو مضاف ليس بسبب وما هو سبب ليس
بمضاف وايضا اتفق اهل اللغة على ان اضافة المصدر
الى الزمان اذا قام بفرح لظرفية الزمان او معموليته كضرب

اليوم ويعرفه الوقت قوله وكذا اذا لازمه دليل قوله
وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية فكذا يدل ملازمة
الشيء للشيء وتكرره بتكرره على السببية لان هذا صفة السبب وهذا
موضع ما قلنا قيل ان ترتب الحكم على شيء بحيث يتكرر بتكرره
دال على جعل ذلك الشيء سببا قوله وفي صدقة الفطر جواب
سؤال وهو ان يقال صدقة الفطر اضيفت الى الراس كقول الراعي
ذكوة رؤس الناس في يوم فطرهم يقول رسول الله صاع من البر
وايضا اضيفت الى الوقت فقيل صدقة الفطر وكذا تتكرر بتكرر
يوم الفطر مع عدم تكرر الراس كما تتكرر بتكرر الراس مع اتحاد
الفطر فلم جعلتم الراس سببا والفطر شرطا ولم تجعلوا الفطر سببا
كما جعل الشافعي رحمه الله مع ان اضافتها الى الفطر اشهر من اضافتها
الى الراس فاجاب بانا رجحنا الراس في السببية وان وجدت
الاضافة فيهما لان وصف المؤنة في قول النبي عليه السلام دال
على اعتبار الراس لانه عليه السلام اجراها مجرى المؤنة بقوله
ادوا عمن تمونون اي تحملون مؤنته عمن وجب عليكم مؤنته
والاصل في وجوب المؤنة راس يلي عليه فصدقة الراس تكون
لبقاء حياتهم وطلب لبقائهم وقد مرنا ان التمسك بالاضافة ضعيف
لان المضاف هو الصدقة دون وجوبها والكلام فيه والصواب
ما قلنا ان ترتب الحكم على الشيء بحيث يتكرر بتكرره دليل واضح
على السببية فان قلت حقيقة قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون
اذا افطرتم ادوا صدقة الفطر عمن تمونون فيه يلزم ترتب الصدقة
على الفطر بحيث يتكرر بتكرره فيكون السبب هو الفطر قلت سلمنا
ان يترتب هكذا لكنه لا يجري بابه كقوله عليه السلام ادوا زكوة

[illegible]
الشاعر

صدقة الفطر مع

للسائل

اموالكم فان تقديره اذا حال الحول ادوا زكوة اموالكم مع ان السبب
هو المال والحولان هو الشرط واما تكرر الوجوب عند تكرر الفطر
مع عدم تكرر الراس فليس لتكرر الفطر بل لتكرر الراس تقديرا
لان الوصف الذى لاجله كان الراس سببا وهو المونة يتجدد بتجدد
الزمان ويصير كان الراس قد تكرر كما ان النماء الذى لاجله كان
المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الزمان الحول مع ان المال
واحد فيصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة تجدده بنفسه قوله وعلى
هذا تكرر العشر يعنى اعتبار تكرر السبب تقديرا بتكرر الوصف متحقق
فى كل سبب ثابت فان سبب العشر والخراج الارض النامية كما ان
سبب الزكوة المال النامى الا ان النماء يعنى فى العشر حقيقة وفى الخراج
حكما وهو التمكن من الزراعة والتحقيق ان السبب التام هو السبب
مع الشرط فبتكرر كل منهما يوجب تكرر السبب التام والله اعلم

فصل فى العزيمة والرخصة العزيمة فى اللغة
القصد مع الجزم ولهذا كان قول القائل اعزم ان لا افعل كذا
او ان افعل كذا يمينا لان توكيده يصيره يمينا ويقال عزمت عليه
اى اقسمت عليه والرخصة فى اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص
السعر رخيصا اذا سهل اصابته وفى الشريعة العزيمة عبارة عما شرع
ابتداء غير مبنى على اعذار الناس ويدخل فيه جميع العبادات
وترك المحرمات والرخصة ما شرع بناء على اعذار الناس كاجراء
كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه والافطار فى رمضان بعذر المرض
والسفر ثم العزيمة اقسام اربعة فرض وواجب وسنة ونفل
لان العزيمة اما ان يستحق تاركه فى جميع وقته العقاب او لا والاول
اما ان ثبت لزومه على العباد بدليل لا شبهة فيه وهو الفرض

قوله وتكرر الوجوب بتكرر الفطر جواب عما قال لو كان الراس سببا لما تكرر الواجب بتكرر الفطر مع اتحاد الراس مرموا [illegible] المصنف

او بدليل فيه شبهة وهو الواجب والثانى اما ان يستحق تاركه
الملامة وهو السنة او لا وهو النفل ويدخل فى هذه الاقسام
الفعل والترك لان ترك المنهى عنه فرض ان كان بدليل
قطعى كترك اكل الميتة وترك شرب الخمر وواجب ان كان
فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج وسنة او نفل
ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا باس ويدخل فى النفل المباح
ان جعل من العزايم ثم الفرض فى اللغة القطع والتقدير وفى
الشريعة ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر فى الكتاب
مثل الايمان والصلوة الخمس والزكوة والحج قوله وحكمه اللزوم
علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن يعنى حكم الفرض لزوم
العلم به لتحقق الدليل القطعى والتصديق بالقلب والعمل
بالبدن وهذا التصديق هو الايمان فيكون جاحده كافرا وكذا
اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به بغير عذر غير مستخف به
يكون فاسقا ولا يكون كافرا لبقاء التصديق الذى هو الايمان
قوله والواجب ما ثبت الوجوب السقوط واللزوم
وفى الشريعة ما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين
الفاتحة وتعديل اركان الصلوة وصدقة الفطر والاضحية
ونحوها وحكم الواجب لزوم العمل بالبدن كلزوم الفرض لكن
لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين حتى
لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد ترك
العمل بالواجب على ثلاثة اقسام تركه مستخفا باخبار الاحاد بان
لا يرى العمل بها واجبا وتركه متاولا بها وتركه غير مستخف ولا
متاول والاول يوجب تضليل التارك وان لم يكفر لانه رد خبر الواحد

العمل صح

ووجوب به ما ثبت بدليل قطعية والثاني لا يوجب التضليل
ولا التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص
عند التعارض والثالث يوجب التفسيق دون التضليل لان
العمل به لما وجب كان تركه عنادا وبل معصيه وصفا والقسم
الثالث ما ذكره المصنف وههنا بحث لان الواجب كما يثبت وجوبه
بخبر الواحد كذا يثبت بالخبر المشهور اذ فيه شبهة لكونه احاد الاصل
ويثبت ايضا بالكتاب اذا كان غير واضح الدلالة فتخصيصه بالخبر
الواحد لا وجه له وجعل الشافعي رحمه الله الفرض والواجب مترادفين
وقال معناهما واحد وهو ما يلزم تاركه ويلام شرعا سواء ثبت
بدليل قطعي او ظني لان اختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلاف
الثبوت في نفسه فان اختلاف طريق الحرام بالقطع او الظن
لا يوجب اختلافه في نفسه من حيث هو حرام وكذا اختلاف طريق النوافل
وفيه بحث لان ثبوت المدلول على حسب قوة الدليل وضعفه
ويكون لزوم العمل في الفرض اقوى واتم من لزومه في
الواجب بيانه ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القران الزم قراءة القران اعم من ان تكون فاتحة او
غيرها والمراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وخبر الواحد وهو
قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب الزم الفاتحة بعينها
فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير الكتاب
وذلك بان نجعل قراءة الفاتحة واجبة لا فرضا حتى لو قرا الغير
وترك الفاتحة لا نحكم بفساد صلوته ولا يومر بالقضاء لان بناهما
على العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولو ترك القراءة مطلقا نحكم
بالفساد والقضاء ليبقى الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين

على مرتبتهما فان قلت هذا الصيغة لنفي الفضيلة لا للوجوب كقوله
عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا صلوة الا بحضور القلب
قلت ثبت بالاجماع كونه مرضيا مسنونا قال ـــــ والسنة الطريقة
المسلوكة في الدين السنة لغة الطريقة اي السيرة مرضية كانت او غير مرضية
وفي الشريعة الطريقة الحسنة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب
سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين من الصحابة وغيرهم
لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين لكن مطلق السنة
ينصرف الى سنة الرسول عليه السلام والمصنف ما قيد بحديث السنة بنفي
افتراض ووجوب فدخل فيه الفرض والوجوب ويريد بالسنة ههنا
نفليه كانت وقوليه ما لا يكون فرضا ولا واجبا والا لما صح جعلها قسيمة
لهما والسنة قد يكون فرضا وواجبا ومستحبا ومباحا فعلية كانت كما جيء في
فصل الثاني او قولية وحكمها ان يندب الانسان باقامتها من غير افتراض
ولا وجوب لقوله عليه السلام عليكم بسنتي فوكد امرنا باحيائها اي من غير
افتراض ولا وجوب اللائمة الملامة وهكذا حكم سنة الهدى لا مطلق السنة
اذ لا ملامة بترك السنن الزوائد ثم حكم السنة ان كل فعل واظب عليه النبي
عليه السلام كالتشهد في الصلوة والسنن الرواتب يندب الى فعله
ويلام على تركه مع لحوق اثم يسير وكل فعل لم يواظب عليه بل تركه
بارة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب
في الوضوء يندب الى فعله ولا يلام على تركه ولا اثم بتركه واما التراويح
في رمضان فهي سنة الصحابة رضوان الله عليهم اذ لم يواظب عليها
الرسول صلى الله عليه وسلم بل واظب عليها الصحابة وهي مما
يندب على فعله ويلام على تركه ولكنها دون ما واظب عليه النبي عليه
السلام فان سنته اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم قال ـــــ

والسنن نوعان السنة نوعان سنة الهدى والسنة الزوائد وسنة الهدى
ما يكون اقامتها تكميل الهدى اى الدين وهي التي تعلق بتركها كراهة
واساءة والاساءة دون الكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة
العيدين والسنن الرواتب والسنن الزوائد هي التي اقامتها حسنة ولا
يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع
والسجود وغير ذلك من الاعمال الزائدة وافعاله صلى الله عليه وسلم خارج الصلوة من القيام
والقعود والمشي واللباس والاكل وغير ذلك والمكلف لا يطالب باقامتها
ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيا والافضل ان يأتي بها قوله وعلى هذا تخرج
اي على ان سنة الهدى توجب تركها الكراهة والاساءة والزوائد لا توجب
شيا منهما تخرج سنن الهدى والزوائد من الالفاظ المذكورة في باب الاذان
من المبسوط حيث قال مرة يكره ومرة اساء ومرة لا باس فقال يكره الاذان
قاعدا لما روي في حديث الرؤيا ان الملك قام على جذم حائط وهي اصله
ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة سنة
الهدى وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان واقامة فقد اساؤا لترك
السنة المشهورة وان صلت النسا باذان واقامة جازت صلوتهن مع اساءة
لمخالفة السنة والتعريض للفتنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم اخر
لان كلا منهما ذكر مقصود على حدة فلا باس بان يأتي بكل منهما رجل اخر
ولا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود
وهو اعلام الناس بحضور الوقت لم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا
اذان المراة هذا ما قيل والصواب ان يعرف هذه المعاني ليعرف حيث جاء
في الفقه سواء في باب الاذان او غيره وطريقه ان يقال الفعل اما ان
يكون اولى من الترك بحيث يستحق تاركه من العقاب او لا فان كان
وثبت ذلك بدليل قطعي فهو الفرض والا فالواجب وان لم يكن بحيث يستحق

تاركه العقاب فاما ان يكون او لويته ظاهرة وهو المندوب كالتثنية
في الوضوء او ادنى منه وهو المستحب كمسح جميع الراس او ادنى
منه وهو الافضل كالترتيب في الوضوء وان لم يكن اولى من
الترك فاما ان يكون الترك اولى بحيث يستحق فاعله العقاب
او لا فان كان وثبت ذلك بدليل قطعي فهو الحرام وان لم يستحق
فاما ان يكون او لويته ظاهرة او لا فان كانت فهو المكروه كالغرغرة
في الصوم وان كان ادنى منه فهو الاساءة كالاستنشاق في الصوم
وان كان ادنى منه فهو ما لا باس به كاخذ الماء في الفم حالة الصوم
وان لم يكن الترك اولى منه ولا الفعل من الترك فهو المباح قوله
والنفل النفل في اللغة الزيادة ولهذا سميت الغنيمة نفلا لانه زائد
على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت اعداء الله وتحصيل
ثواب الاخرة وفي الشرع ما شرع زيادة على الفرايض والواجبات
والسنن وهو شرع لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملامة وحكمه
انه يثاب المكلف على فعله عبادة واداء العبادة سبب للثواب
ولا يعاقب على تركه لعدم الفرضية والوجوب ولا يلام لعدم
كونه سنة ويضمن بالشروع عندنا فيطالب بالمضي ولو لم يمض
فيطالب بالقضاء وعند الشافعي رحمه الله لا يطالب بواحد منهما لنا
ان القدر المؤدى عبادة وتقرب الى الله تعالى حتى لو مات في
هذه الحالة او فسد بدون اختياره بان جن او اغمي عليه او احتلم
يثاب عليه واذا كان قربة صار حقا لله تعالى مسلما الى الله وحق الغير
محترم يجب صيانته عن الافساد وصيانته بتتميم الباقي فوجب عليه
تتميمه قوله وهو كالنذر اي الشروع في النفل في كونه موجبا للاتمام
كالنذر في كونه موجبا للابتداء والاتمام صيانة له مع ان النذر صار

او لم يكن بحيث يستحق ... وهو ان يكون الترك اولى بحيث يستحق فاعله العقاب وثبت ذلك بدليل قطعي

لا بفعله صح

لله تعالى قولا لا فعلا ووجب به الابتداء الذي هو اقوى من البقاء
فلأن وجب البقاء بالشروع الذي هو اقوى لانه صار لله تعالى فعلا
كان اولى لان الفعل اقوى من القول والبقاء اسهل من الابتداء عن
العدم وهذا يجب بسبب الابتداء دون البقاء وشرطت الشهادة في ابتداء
النكاح دون بقائه وعدة الغير تمنع ابتداء النكاح دون البقاء كما
في الوطء بالشبهة وقال الشافعي رحمه الله النفل مشروع غير واجب يثاب
على فعله ولا يعاقب بتركه فوجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة
الشيء لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا
يتأدى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا للواجب وساغ الافطار
للصائم نفلا بعذر الضيافة ولو صار واجبا لما تغيرت هذه الاحكام
واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا
في الابتداء تحقيقا للنفلية كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق
بدرهم كان بالخيار في الباقي فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في
الركعة الاخرى واذا ثبت له الخيار في الباقي حل له تركه فيبطل القدر
المؤدى ضمنا وتبعا لتركه ما ليس عليه لا قصدا فلا يكون ابطالا حكما
كمن شرع في صلاة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه
يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسد لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا
انه مخير في الاداء وان البطلان ضمني والفرق واضح بين النذر والنفل
لان النذر التزام بالقول ولولا ذلك لما لزمه ذلك فاذا التزم لزمه بخلاف
الشروع فانه ما التزم سوى اداء بعض العبادة ولم يتعرض فيما بقي للالتزام
فلا يلزم هذا ما ذكرنا وفيه بحث لان الباقي صار واجبا لرعاية
القدر المؤدى لا لذاته فجاز ترتب تلك الاحكام عليه كما ان الطهارة
في النفل واجبة لصحة النفل لا لذاتها وكذا اركانه وهذا النوع

من الوجوب لا ينافي ترتب تلك الاحكام والدراهم غير واردة لان
التصدق بدرهم تصرف مستقل لا يفتقر الى تصدق الباقي في
كونه تصدقا بخلاف بعض النفل فهو انما بطل ضمنا لا قصدا قلنا تركه الباقي
يعني القصد وكذا الشروع على ظن انه عليه لانه قضاء لما اداه و
خرج عن العهدة فيكون غلطا وما التزم كونه نفلا في الابتداء فيكون
في حكم السقوط كمن ادى الدين ثم تبين انه اداه ثانيا بخلاف النفل
فانه عبادة ابتداء حقا لله تعالى وقوله في النذر ضعيف اذ لا نسلم انه
ما التزم الكل عند الشروع فليتأمل —— واما الرخصة اسم الرخصة
اطلق في الشرع على اربعة معان اثنان منها حقيقية واثنان مجازية
وذلك لانه اما ان استعمل في معناه الحقيقي وهو ان يكون مبنيا على
العذر مع قيام السبب المحرم في صورة الرخصة او في معناه المجازي
وهو ان لا يكون مع قيام السبب المحرم في صورة الرخصة اذ عموم القول
بعد عموم سببه لا يكون رخصة حقيقة والاول اما ان يكون مع قيام
المحرم والحرمة معا اولا والاول احق من الثاني باطلاق اسم الرخصة
عليه لان كمال الرخصة بكمال العزيمة كاجراء المكره الملجأ كلمة الشرك
على اللسان والثاني كافطار المريض فانه مع قيام سبب الحرمة وهو
الشهر لكن الحرمة متأخرة الى زمان زوال العذر فمن حيث قيام السبب
حقيقة ومن حيث تأخر الحكم كان دون القسم الاول والثاني وهو
المجاز اما ان يكون السبب في غير شرعنا كالخطر والاصر علينا او في شرعنا
في صورة اخرى والاول اتم في المجازية والثاني دونه في المجازية لتحقق
~~السبب في شرعنا في صورة اخرى والاول اتم في المجازية والثاني دونه~~
في المجازية لتحقق السبب في شرعنا كسقوط شرط العينية في السلم
تركه مما استثنى قالوا نعني تعامل به معاملة المباح لا انه يكون

ثابت حقيقة لان سبب الحرمة والحرمة قائمان لان الاسباب باقية
ومع علل فلا يتخلف عنها احكامها والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن
الجمع بينهما الا انه لا يؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط
المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذ
بها لا يلزم ان يكون الكبيرة مباحة في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا قال بعضهم
الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وفيه
بحث اذ لا نسلم ثبوت المحرم والحرمة في حق المعذور وهذا واضح
لان الله تعالى شرع لبعض العباد حكما وللبعض حكما آخر ووضع
للاحكام اسبابا فسبب كل حكم انما يكون بالنسبة الى من شرع له ذلك
الحكم لا مطلقا ولا يلزم العبث يدل عليه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر لانه تعالى انما
جعل الشهر سببا محرما في حق المقيم الصحيح دون المريض والمسافر
وكذا قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وانما صح اداؤهما لتخيرهما
بالاحاديث فالشهر في حقهما سبب للوجوب المخير وفي حق العين
للعين والكلام في ترك المؤاخذة مع الاذن بالكبيرة غير وارد اذ
ليس في الكبيرة اذن الشرع ولو تحقق الاذن فلا نسلم انه ليس بمباح
في حقه قوله اجراء المكره كلمة الشرك على اللسان بشرط اطمئنان
القلب بالايمان لان السبب وهو الآيات الدالة على الوحدانية وحجج
ما اوجب الايمان بها قائم والحرمة باقية فالعزيمة الامتناع عن اجراء
كلمة الشرك ورخص فيه لضرورة حفظ النفس والعضو لحرمة من
الله تعالى مع بقاء الايمان في القلب هو الركن الاصلي ويحتمل دوامه
دون الاكراه باللسان ولو بذل نفسه صلابة واعزازا لدين الله تعالى
وصيانة لحرمته عن الهتك كان مجاهدا شهيدا والاصل فيه ما روى

ان

ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال
لاحدهما ما تقول في محمد قال هو رسول الله قال فما تقول في قال انت
ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في
قال انا اصم فاعاد ثلاثا واعاد جوابه هكذا فقتله فبلغ ذلك النبي
عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد
صدع بالحق هنيئا له فعلم انه امتنع منه حتى قتل كان آخذا بالعزيمة
قوله وافطار في رمضان اذا اكره الصائم على الافطار يرخص
له ذلك اذ عند القضاء يكون حق الله تعالى مع حق نفسه باقيا
وان صبر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لاظهار الصلابة
في الدين واعزاز دين الله اما اذا كان مريضا او مسافرا ولم يفطر
حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح له الفطر فيكون آثما بالامتناع
وكذا اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك رعاية لحق نفسه
وانجبار حق الغير بالضمان والصحيح انه لا يكون له بذل النفس
اذ ليس في ذلك اعزاز الدين وترك الخائف على نفسه او عضوه
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر رخصة والاتيان بهما والصبر
على ذلك عزيمة لقوله تعالى اخبارا عن نصيحة لقمان لابنه وأمر
بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من
عزم الامور ولو بذل نفسه في اقامة حق الشرع يكون ماجورا
لان القوم لما كانوا مسلمين معتقدين لوجوب ما امرهم به و
حرمة ما نهاهم عنه لابد وان يؤثر فعله في قلوبهم وان كانوا
لا يظهرون ذلك بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين من غير ان
يطمع باثر فعله فيهم حيث لا يحل له ذلك ولو قتل يأثم لانه يتلف
نفسه من غير منفعة للمسلمين ولا باثر للمشركين وفيه بحث

اذ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر جاز ان يكون بغير العنف بل بالحكمة
والموعظة الحسنة فيحصل ذلك التاثير بل اقوى مع سلامة النفس وح
لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف وقال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة وقال عمر رضي الله عنه اذا رايتم اخاكم زل فقوموه
وادعوا الله تعالى ان يتوب عليه ولا تكونوا اعوان الشيطان عليه
وحكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة وهذا ظاهر في اجراء كلمة الشرك
لان اهانته باصل الدين دون اتلافه لشرعه للخلف وتقدم حق
العبد والورود على العزيمة وحرمة الالقاء الى التهلكة وشايبة
رد الانعام فقط واما النوع الثاني وهو الذي دون القسم
الاول في كونه رخصة حقيقة فما يستباح مع قيام سبب الحرمة وتراخي
الحرمة الى زمان زوال العذر اذ قيام السبب مع الحرمة اقوى مما تراخي
الحرمة عنه كالبيع البات مع البيع بشرط الخيار والبيع بثمن حال مع البيع
بثمن موجل كفطر المريض والمسافر فانه يستباح مع قيام السبب الموجب
للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام كونهما
وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان وجوب الصوم
وحرمة الافطار تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر وقد بحث
فيه ان السببية ليست في حقهما بظاهر هذا النص والخطاب منهما
عنهما لا متوجه قوله اي وجه اي ولان سبب الحرمة قائم مطلقا
الا دار منهما في الحال قلنا قد مر ان الصحة لقيام سبب الوجوب المحيز
قوله ولان اي ولان الوجوب متراخي في حقهما لم يلزمهما الامر بالفدية
لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان
الوجوب ثابتا عليهما للزم عليهما الامر بالفدية لان ترك الواجب بعذر
يرفع الاثم لكن لا يسقط الخلف كالمكره على الافطار في رمضان اذا

افطر

افطر ومات قبل ادراك زمان القضا يلزمه الامر بالفدية وكذا الحايض
فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال قوله وحكمه اي حكم هذا النوع ان العمل
بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا
وقال الشافعي رحمه الله في احد قوليه العمل بالرخصة اولى حتى كان
الافطار في السفر افضل وهو قول الشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي
واحمد لظاهر قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
الا انه يترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا
في افضلية الفطر واحتج اصحابنا بان السبب الموجب وهو شهود
الشهر متحقق وتاخر الحكم بالاجل لا يمنع التعجيل كالدين المؤجل فكان
المؤدي للصوم عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عاملا لنفسه للترفه
فكان الاول اولى ولهم ان يقولوا انما يكون لله تعالى ان لو كان موافقا
لحكمه قوله وتردد في الرخصة يعني كما ان الفطر يسرا فكذا في الصوم
فان الصوم مع المسلمين في رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي
الشهر فاذا تعين غرض الصوم بهذا اليسر فكمل دليل الصوم فالاخذ به
اولى الا ان تضعفه الصوم فانه حينئذ يكون الافطار افضل ولو صام
حتى مات اثم لان حكم الشرع في حقه اما التاخير الى ايام اخر
او التعجيل بشرط السلامة فالتعجيل على وجه يؤدي الى الهلاك خلاف
المشروع فيكون حراما فلا يكون مؤديا لحق الله تعالى بخلاف النوع
الاول فان الوجوب متحقق ثمه فلو بذل نفسه يكون مقيما لحق الله
فيثاب قوله واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال
التي عليهم فتسميته رخصة مجاز لما قلنا ان عدم الحكم لعدم سببه
لا يكون رخصة لكن من حيث التسهيل علينا اطلق اسم الرخصة عليه
مجازا الاصر الثقل والعمل الشاق كلزوم قتل النفس للتوبة وكذا الاغلال

نحو قطع الاعضاء الخاطئه وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الاضحيه وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وههنا بحث وهو ان جميع شرعنا ايسر واسهل من شرائع قبلنا لقوله عليه السلام بعثت بالحنيفيه السمحة السهله فخارج اطلاق الرخصة على الجميع وما قال به احد ما لـــــ واما النوع الرابع فما اسقط والصحاب انه اسقاط مشروع باخراج السبب عن السببيه في محل الرخصة اصلا تكون مجازا اذ ليست العزيمة في محلها كما تكون في الرخصة الحقيقة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعين في الجمله كان اضعف في المجازيه من القسم الثالث وهذا يسمى رخصه اسقاط وذلك الساقط كالعينيه المشروطه في المبيع لقوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك فحل انتفاء العينيه سببا للحرمة وكان من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فنهى النبي عليه السلام عن ذلك ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينيه في عامة الساعات لتحقق القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينيه في السلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة له وسقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم بالاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح قوله وكذلك الميتة والخمر سقط حرمتهما اي سقطت حرمة الميتة في حق المضطر وحرمة الخمر في حق المكره حيث لم يبق مشروعه عندنا اصلا فتبدلت بالاباحه وروي عن ابي يوسف رحمه الله ان الحرمة لا ترتفع لكن يرخص له للاضطرار كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير والية ذهب الشافعي رحمه الله في احد قوليه وكثير من

مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة من حيث سقوط السبب في محل الرخصة

من العلماء وفائدة الخلاف يظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عندهم لثبوت الحرمة ويكون اثما عندنا لتحقق الحل وفيما اذا حلف لا ياكل حراما يحنث باكل هذه المحرمات في حالة المخمصه عندهم ولا يحنث عندنا لنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة وحكم المستثنى نقيض حكم المستثنى منه فيلزم ضد التحريم وهو الحل وتفصيل المحرمات في ايه المائدة وهي قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وفيه بحث اذ التقدير وقد فصل لكم ما حرم عليكم فلا تاكلوا شيئا منها الا ما اضطررتم اليه اذ لا وجه للاستثناء من قوله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم فان قيل جاز ان يكون التقدير فهي محرمة عليكم الا ما اضطررتم فلا جناح يلزم تكرير ذكر الحرمة وما ذكرنا فيه تقرير ولا صل عدم التكرير ثم قيل كما استثنى ههنا فقد استثنى ايضا اجراء كلمة الكفر وهو قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فينبغي ان يكون الاجراء مباحا ايضا وقد ذهبتم الى انه حرام قلنا ما ذكرنا استثناء من الحظر فيكون اباحه وما ذكرتم ليس باستثناء من الحظر فلا يفيد الاباحه بل هو استثناء من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء واشفاء وهما لا يدل على كون الحل لجواز ان يكون حراما ويعامل به معاملة المباح كما مر واحتج المخالف بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم غير متجانف لاثم اي غير مائل الى ما يؤثمه وهو ان ياكل فوق سد الرمق فان الله غفور رحيم يعفو له عن اكل المحرم عند الاضطرار فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تدفع المواخذه رحمه كما في الاكراه على الكفر وبان حرمة هذه الاشياء لصفات فيها من الخبث والضرر وهي لا تنعدم في حالة الضرورة قلنا ان اطلاق اسم المغفرة جاز ان يكون لا تصاله بذكر التناول على سد الرمق

حرجا لان قدر ستة الرفق غير معين بل ذلك انما يكون بالاجتهاد فعسى
ان يقع زايدا فلهذا اطلق اسم المعفو عنه قوله ــــــ فكذلك الرجل سقط
غسلها يعني كما سقطت الحنطة والحرمة سقط غسل الرجل الذي القدم صح
هو عزيمة في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية
الحدث الى القدم بدليل انه لو نزع الخف بعد المسح لزم غسل الرجلين
واذا لم يسر الحدث اليها لا يجب غسلها اذ لا يجب غسل شيء من البدن
بدون الحدث اصلا فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع للبس
ابتداء لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك
لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس
طاريا على طهارة كاملة لان الخف ح لما اضيف الحكم في ان يكون اللبس على الطهارة
او عدم الطهارة كما في الجبيرة فعلم ان الشرع لما جعل السبب الموجب للحدث
من ان يكون عاملا في الرجل مادامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعا
عن سراية الحدث الى القدم وعرضته له فشرع المسح عليه والشبه بانه
في الجملة وهي في حال عدم التخفف فكانت رخصة المسح نظير رخصة
السلم فكانت رخصة اسقاط فان قيل لم لا يجوز ان يسري الحدث ويتادى
غسل الرجل بالمسح لكن بشرط اللبس على الطهارة وح لا يكون رخصة اسقاط
ولئن سلمنا انه لا يسري لكن لا شك في ضعف الطهارة ولهذا تبطل بانقضاء
المدة فلم لا يجوز ان يكون المسح لتقوية الطهارة لا لازالة حدث الخف
كما زعمتم فيكون السبب عاملا في ضعف الطهارة فلا يكون رخصة اسقاط
والجواب عن الاول ان الطهارة متى تعلقت بالشرط فلا مدخل للبس
على الطهارة في ازالة الحدث لا عقلا ولا نصا بخلاف ما ذكرنا من مانعية
الخف وعن الثاني ان السبب ح لا يكون عاملا في احداث الحدث كما
كان قبله فيكون ساقطا قوله ــــــ وكذلك اي مثل ما تقدم
قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا اذ لم يبق السبب

في حقه موجبا الا لركعتين فصار ظهره عندنا كالفجر وقال الشافعي رحمه تخفيف صح
الله هو رخصة تخفيف والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت
يقضي اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قول
اخر له يقضي ركعتين في السفر وفي الحضر اربعا ولنا الاستدلال
بدليل يوجب هذه الرخصة وبمعنى هذه الرخصة اما الدليل فما روي
عار بن ربيعة الوالبي رحمه الله ان عمر رضي الله عنه قال سالت
رسول الله صلى الله عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن امنون فقال
عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سمى
القصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل
الرد وذلك لان ما يكون واجبا في الذمة يكون التصدق به ممن
له الحق اسقاطا كالتصدق بالدين على من عليه الدين وقد سمى الله تعالى اسقاطا صح
القصاص تصدقا بقوله تعالى وان تصدقوا خير لكم ومثل هذا المسقط
اذا لم يحتمل التمليك بان لا يكون عينا لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص بدل كالعفو
واسقاط الشفعة والطلاق كما تقول لامراتك تصدقت عليك بالطلاق
عليك او وهبته منك فتطلق المراة من غير قبول ولا ترتد بالرد
فتبين بهذا ان الله تعالى اسقط حقه وهو ركعتان عن المسافر ولم يبق
السبب موجبا الا للركعتين فليس له الرد بان يؤدي اربعا فرضا وح
يكون معنى قوله عليه السلام فاقبلوا صدقته اعتقدوها واعملوا بها كما
يقال فلان قبل الشرع اي اعتقده وعمل به لا انها قابلة للرد فلا
تردوها واقبلوها قوله واما المعنى اي الاستدلال بمعنى الرخصة
فوجهان احدهما ان الرخصة لطلب الرفق قطعا والرفق متعين
في القصر دون التخيير اذ لا رفق في الاربع اصلا ورخصة التخيير
انما يكون حيث لا يتعين الرفق في شيء والا فلا فايدة في الرخصة وذلك

انما يكون ان لو كانت الرخصة من اجناس مختلفة كخصال الكفارة
فان الرفق لا يتعين في احديها اذ جاز ان يكون الاعتاق اسهل من الصوم
لبعض الناس او في بعض الاوقات وبالعكس وكذلك بالنسبة الى الاطعام
واذا لم يكن رخصة التخيير يكون رخصة اسقاط الثاني الاختيار بين
القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا بالعبد لا يليق بالعبودية فانه
من صفات الربوبية فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود
اليه او ضرر يندفع عنه فلا يدخل في اختيار العبد من يسر قوله بخلاف
الصوم جواب سؤال وهو ان يقال ما ذكرتم يدل على ان الصوم في
حق المريض والمسافر رخصة اسقاط بدليل الرخصة ومعناها اما
الدليل فلان قوله تعالى فعدة من ايام اخر دال على انه اسقط التعجيل
واما المعنى فلان الرفق متعين في التاخير فاجاب بان دليل الرخصة
لا يدل فيه على الاسقاط لان النص جاء فيه بالتاخير لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر دون الصدقة بالصوم فبقيت العزيمة مشروعة
لان الموجل يقبل التعجيل كالدين الموجل واداء الزكوة قبل الحول
وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة ايضا لان اليسر
في التاخير يعارضه باليسر الحاصل بالعزيمة بسبب فضل الثواب
وموافقة المسلمين وعسر الانفراد فلا يتعين اليسر في التاخير
هذا تحقيق ما ذكروه وفيه بحث لان ما لا يحتمل التمليك انما لم يحتمل
الرد اذا لم يكن الرد قربة الى الله تعالى اما اذا كان فيحتمل كاسقاط
الكف عن الاجزاء فانه يرتد عند الاكراه على الاجزاء قربة ولانه
تفضل الله تعالى باسقاط التعجيل بالحكم بالتاخير بقوله عز وجل فعدة
من ايام اخر مما لا يحتمل التمليك وقد احتمل الرد بالتعجيل وايضا
في الاداء زيادة ثواب وموافقة المسلمين فان قلت لا يكون زيادة

ثواب اذ ليس عليه في الاداء الا ركعتان وتمام الثواب انما يكون
في تمام الصلاة لا في زيادة الركعات قلت على تقدير التخيير ايهما يؤدي
فهو ما عليه والاختيار في العبادة بتخيير الله تعالى كيف ما كان من
خواص العبودية احتج الشافعي على ان القصر رخصة تخيير لا رخصة
اسقاط بوجوه الاول قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ولا جناح للاباحة لا للايجاب وفيه بحث
لان لا جناح انما يذكر فيما فيه مرجوحية كلا باس والقصر عنده اولى
فنفي الجناح لا يناسب مذهبه الثاني اخبر النبي عليه السلام ان
القصر صدقة والصدقة لا يتحقق الا بقبول المتصدق عليه ولهذا
قال فاقبلوا الثالث لو اقتدى المسافر بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو
كان ساقطا لما لزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى بمصلي الظهر وقد تعلم
بانها ساءه الا ان القصر بسبب عارض وهو السفر فما لم يتصل به لا يسقط
حكم الاصل وهذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة يتخير بين ان يؤدي
الجمعة ركعتين وبين ان يؤدي الظهر اربعا فتبين التخيير بين القليل
والكثير من جنس واحد فكذا المسافر يؤدي ايهما شاء الرابع المسافر
في حق الصوم بالخيار ان شاء عجل وان شاء اخر ولا يسقط به اصل
الفرضية المتعلقة بالوقت فكذا ولا يلزم العبد الماذون
اشارة الى جواب السائل رحمه الله وتقريره ان يقال لا نسلم ان الجمعة
والظهر متجانسان بل هما مختلفان حتى لا يكون اداء احدهما بنية الاخرى
ولا يكون اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة ولا بالعكس ويشترط
للجمعة ما لا يشترط للظهر وقد يقع التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر
المسافر وظهر المقيم لانهما واحد لاتحاد الاسم والشرط ولهذا صح بناء بدليل صح
احدهما على الاخرى فيتعين الرفق في الاقل فلا يفيد التخيير بين القليل والكثير

اى على بدا صوم

كما مر قوله وعلى هذا الجواب الذى ذكرنا فى العبد الماذون يخرج
ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا كما يقول مثلا ان دخلت دار فلان
اوشربت الخمر فلله على صوم سنة ودخلها اوشربها وهو معسر فانه
يخير بين الوفا بالنذر وهو صوم سنة وبين كفارة اليمين وهو صوم
ثلثه ايام عند محمد رحمه الله قبل موته بثلثه ايام وهذا اذا كان
التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكر فان المقصود منع النفس عن
الدخول والشرب اما اذا كان التعليق بشرط يريد وقوعه كما يقول
ان شفى الله مريضى او ان قدم فلان فلله على كذا فلا يتخير فيه بل
الواجب الوفا بالنذر لا غير فهذه التخيير بين المثل والكسر فى جنس
صوم لكنهما مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية
عن معنى الزجر والعقوبة وصوم ثلثه ايام كفارة لما لحقه من
خلف الوعد الموكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح
التخيير طلبا للارفق عنده اذ جاز ان يكون الزجر اشد على النفس
وان كان اقل مما يكون قربة مقصودة شاق بها وفيها ايفا العهد
وانجاز الوعد واظهار الديانة والامانة وان كانت اكثر واشد ولا
خفاء ان قول ابى حنيفة رحمه الله اولا اولى لان الناذر اوجب
على نفسه صوم سنة ان فعل كذا بالنذر والواجب لا يسقط بشى لحق
بلا عذر وايضا التخيير فى الواجب غير جائز وللحانث تركه فلا يكون
واجبا وايضا عهد الحلف وعلى هذا فلزم عليه هدا عند الحلف ولانه
لا يخلو من ان يكون معنى اليمين حاصلا فى هذا النذر اولا فان لم
يكن لا يمنع ترك الوفا واعتبار اليمين وان كان فيكون هذه الصفة
مجازا فيه لانها صفة النذر ورعاية الحقيقة اولى وفى مسلسلنا اى
قصر المسافر القصر والاكمال سواء بدليل اتفاق الاسم والشرط فلا يتعدد

النحر

القسم فيما اختار باداء الاربع من غير الفرض فى حق المسافر و خصها
العبد الماذون فى الجمعة نظر بمعنى لزوم الاول من اداء
الجنايه والقيمة على المولى فى جنايه المدبر والخبرة بين
الدفع والفداء فى جنايه العبد فان المدبر اذا جنى يلزم
على المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير اختيار لا بالخيار
لكنه اذا الملكية مقصوده فيها كان بايه جهه كانت فيتعين الرفق
فى الاول كالقصر فى حق المسافر والحرية فيه لان الملك انما
فيه للمولى لا يعمل عنه ولا يبطل الثابت بخلاف العبد اذا
جنى فان المولى يكون مخيرا بين دفع العبد والفداء سواء كان
قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع والفداء مختلفان
صورة ومعنى فيكون التخيير مفيدا طلبا للرفق كما فى العبد الماذون
فى الجمعة بين الجمعة والظهر فان قلت فينبغى على هذا
ان على المسافر بين مخير كما قال ثم ذكر بمعنى وعمل لها
لا اجلين فيصح بلا عدد وان فى هذا القسمين الاول والاكمل
فى جنس وليعد ذلك الكلام فيما اذا كانت السنة اى ركعتيه
لما اذا كانت نفلا اخرى وكانت الزيادة على ان يؤديا منه بدليل
نوقض ثم قال ان شرب غيرا من عمد كل فلو صلى المسافر اربعا
يكون الثانى منها فرضا والزيادة نفلا لكن يشترط ان يقعد
فى الثانية قدر التشهد ونصف سيما الثانى السلام فلو لم يقعد
فيها بطلت صلوته لاختلاط النافلة بها قبل اكمال اركانها
فالكلام فى بيان اقسام السنة لفظ السنة يتناول السنن
الفعليه والسنن القوليه لا انقسام مطلق السنة قوليه كانت
او فعلية يطلق على سنة الرسول عليه السلام كالحمى والحديث ثم
السنة القولية تشارك الكتاب فى الاقسام المذكورة من كلام

ون

القرن الثاني والثالث حجة عندنا وهو مذهب مالك واحدى
الروايتين عن احمد بن حنبل رحمه الله واكثر المتكلمين وعند اهل
الظاهر وجماعة من المحدثين غير مقبول اصلا واحتج اصحابنا
على قبول مراسيلهم ان ارسال الائمة والتابعين وغيرهم كان
مشهورا معمولا من غير انكار من احد فيكون اجماعا على القبول
كمراسيل سعيد بن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي والحسن
البصري وغيرهم فان قلت لو كان اجماعا لما جوز الخلاف وقد
اختلفوا فيه قلت الاجماع الاستدلالي والظني جائز فيجاز فيه الخلاف
احتج المانع من قبوله بان المرسل لو ذكر المروي عنه ولم يعدّله
وبقي مجهولا لم يقبل فاذا لم يذكره فالجهل اتم قلنا كلامنا في ائمة
النقل العدول ومثلهم لا يروي الا عمن ثبت عدالته عنده ولا
لما كان عدلا وبهذا استدل المصنف في الكتاب فقال الارسال
من القرن الثاني والثالث محمول على انه وضح للمرسل امر مرسله
واستبان له الاسناد لانه عدل تتبع الرواة والاسانيد وكذلك
وهو فوق المسند اختلفوا في ان المرسل هل هو راجح على المسند
الواحد دون المشهور عند التعارض او المسند الواحد راجح
على المرسل فعامة مشايخنا مذهب عيسى بن ابان وقوم من اهل
العلم منهم المصنف الى ان المرسل راجح وقال عبد الجبار انهما
متساويان وذهب الباقون الى ان المسند راجح وهو المختار
احتج من رجح المرسل بان المرسل عدل لا يرسل الا اذا وضح له امر
مرسله وحال الاسناد بخلاف المسند فان من لم يتضح له امر مرسله
نسبه الى من سمع منه ليكون في عهدته فيكون المرسل ارجح قوله
بتحمله ما تحمل عنه اي بتحمل الراوي على من روى عنه ما تحمل عنه

قوله في تعريف المرسل ما لم يذكر راويه واسطة بينه وبين الرسول عم فيه بحث لانه اما ان يراد
بعدم ذكر الواسطة عدم ذكرها مع وجودها او اعم من ذلك سواء وجدت الواسطة او عدمت فان اريد
الثاني لم يكن شيء من اجناد الصحابة المسموعة من الرسول عم متصلا بل يكون كلها مرسلة وليس
الامر كذلك وان اريد الاول لم ينحصر القسمة في المرسل والمسند لجواز ان يروي سنة ليس بينه
وبين الرسول عم واسطة اذ لو لم يثبت لزم كون ما سقط عنه من هذه بين كل راوي وبينه عم وهو محال
ويمكن الجواب عنه بمنع قوله
وليس الامر كذلك لما كر

والنهي والخاص والعام الى المقتضي وتعارفني طريق الوصول
الينا لان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر
وللسنة طرق مختلفة وهذا الباب لبيان تلك الطرق ..
وما يتعلق بها ثم مطلق الخبر عرفوه بانه كلام يحتمل الصدق
والكذب واعترضوا عليه بان خبر الله وخبر الرسول لا
يحتمل الكذب وكذا قولنا الواحد نصف الاثنين لا يحتمل الكذب
وقولنا الواحد ضعف الاثنين لا يحتمل الصدق فعدلوا عن
ذلك وقالوا هو كلام يحتمل التصديق والتكذيب واعترضوا عليه
بمثل ما مر لانه قد لا يحتمل التكذيب وقد لا يحتمل التصديق والتحقيق
ان يعدل في كلمي التعريفين واو العطف باو لئلا يرد الشبهة فيقال هو
كلام يحتمل الصدق او الكذب او يحتمل التصديق او التكذيب قال
السنة نوعان مرسل ومسند المرسل في اصطلاح كلام هو ليس لم يذكر
راويه واسطة بينه وبين النبي عم كما يقول قال النبي عم كذا
والمسند ما ذكره والمسند اما مرفوع وهو ما اسند الى ان ينتهي الى
النبي عم او موقوف وهو ما ينتهي الاسناد الى صحابي او دونه او
موصول وهو ما ذكر جميع الرواة ويكون كلهم عدولا او منقطع وهو
ما يترك راويا او اكثر من الرواة او يكون فيهم من تجهل عدالته وكذا
المسند اما متواتر او مشهور او احاد كما يجيء تعريفها والمرسل
له اقسام ما ارسله الصحابي وهو مسلم لان النبي عم قد وصل
مسلم حجة لصاحب النبي عم وما ارسله التابعي وهو مسلم لان
الصحابة او ارسله تبع التابعي وهو مسلم لان التابعي وما ارسله
العدول في كل عصر بعدهم وما ارسله بعض الرواة واسنده
البعض وهذا مقبول بالاطلاق والقسم الاول وهو مرسل الصحابي
مقبول بالاجماع حملا لروايتهم على السماع من الرسول مانعيهم اذ لا يقبل
والظاهر من السماع لا اذا صرحوا بالرواية عن الغير واما المرسل

المراد
لا بعراض عن واردات
ان الخبر يحتملهما من حيث مفهوم
الخبر وهو الاخبار بشيء عن
شيء مع قطع النظر عن القائل
وخصوصية المادة ولا شك
ان الاخبار المذكورة اذا
قطع النظر عما ذكرنا يحتمله
بدل التعريفين
هما ولا
خفاء انه
لو بدلت الجملة العاطفة باو
لم يبق للاحتمال معنى اذ
لا احتمال بالنسبة الى شيء
واحد غير مقصود واما
مقصود بالعبارة الى المقيس
وهو من تمامه الكلام لكا

عند ظهور الطعن فيقول المجمع على الراوى لا علىّ لكن هذا الرجحان
للمرسل ثبت بالاجتهاد والراى كما ذكرنا فلا يكون فى قوة الخبر المتواتر
لان الشهرة تتقوى وصف الاتصال بالنبى عليه السلام تنصيصا وهذا
دائيا ومتى كان الاتصال اقوى تنصيصا كان اولى فلا يجوز نسخ الكتاب
ولا الزيادة عليه به فان فيه شبهه النسخ والزيادة على كتاب
الله تعالى وذلك غير جائز بخلاف الخبر المشهور وفيه بحث اذ جاز
ان يكون وضوح المرسل عنده لاعتقاده فى المروى عنه ولا يكون
كما اعتقده عند السامعين او ليصلح مذهبا يوافقه او يكون
ارساله لعدم تذكر المروى عنه او لسهوا ذا لجه له لا سانى هذه و
لا سند بانى جميع تلك الاحتمالات ويمكن السامعون من النظر
فى المروى عنه ويطمئن عندهم قول الراوى عنه اذ يكون ذلك
بمنزله رواة عدلين والمعتبر اعتقاد السامعين وهذا بالحقيقه
دليل ترجيح المسند والحق من زعم التساوى ظنين فتساويان
قلنا جاز ان يكون ظن اقوى من ظن واما مرسل من دون هؤلاء
وهو القسم الثالث فقد اختلف فيه الا ان يروى الثقات مرسله
كما رووا مسنده فانه يقبل بالاتفاق بين اصحابنا مثل ارسال
محمد بن الحسن رحمه الله وغيره فان الثقات يروون مراسله كما
يروون مسانيده على السويه وقال الشافعى رحمه الله لا يقبل الا اذا
اقترن به ما يتقوى به كما يتاييد بآية او سنه مشهورة او موافقة
قياس او قول صحابى تلقته الامة بالقبول او علم من حال المرسل
انه لا يروى عمن فيه شبهة من جهالة او غلبة نسيان او غير ذلك
او اسند فى ارساله عدلان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفه او
ثبت اتصاله بوجه اخر بان يرسل غير المرسل او اسنده مرسله مرة اخرى

اسنده مره

قال وانما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب رحمه الله لانى اتبعتها
فوجدتها مسانيد واكثر ما رواه مرسلا سمعه عن عمر رضى الله عنه
وما هذا حاله احب قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول انها
كالمتصل فى القوة وفى قوله اسنده غيره او اسنده هو مرة اخرى
بحث لانه ح يكون العمل بالمسند لا بالمرسل فقط والمسند
اقسام المسند ما ذكر راويه الواسطه بينه وبين الرسول عليه السلام
وهو يتلوه اقسام المتواتر والمشهور والآحاد لانه اما ان يكون خبر
جماعة يحصل به العلم وهو المتواتر او لا وهو اما ان يكون خبرهم لا يحصل
العلم به فى الابتداء ويصير متواترا فى القرن الثانى والثالث وهو المشهور
او لا وهو الآحاد اما المتواتر فى اللغة المتعاقب والتواتر التعاقب
وفى الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قيل يفيد
بنفسه ليخرج ما علم صدقه بالقرائن الخارجة كخبر جماعة من
المعصومين وخبر جماعة وافق دليل العقل وخبر جماعة عن
موت شخص مثلا مع ظهور الجزع والبكاء عليه ثم شرط التواتر ثلثه
اشيا تعدد المخبرين تعددا يمنع اتفاقهم على الكذب مستندين
الى الحس مستويين فى الطرفين والوسط اما الاول فظاهر
لانه لو توهم تواطؤهم لا يحصل اليقين بقولهم وشرط قوم فى ذلك
ان لا يحصى عددهم كثرة وقوم ان لا يحويهم بلد كثرة وقوم الاسلام
والعدالة وقوم اختلاف النسب والدين والوطن والسيعه المعصوم
وكل ذلك باطل اذ قد يحصل العلم بالخبر بدون هذه الشرايط فانه
لو اخبر الف عاقل عن واقعة مشهورة بحيث لا يتوهم تواطؤهم لحصل
العلم بخبرهم قطعا ولو اخبر قوم من الكفار من ملوكهم وبلادهم
كذلك يحصل العلم سواء كان نسبهم ودينهم ووطنهم واحدا او لا

٩٦

الى المسند اما ان يكون مخبوره من القرن الاول جماعة يحصل العلم بخبرهم او لا والاول المتواتر
والثانى اما ان يصير مخبوره من القرن الثانى جماعة كما ذكرنا او لا هذا ضبط ما
والثالث خبر الواحد والثانى الخبر المشهور والاول متواتر عند
الكل الى القرن الثالث ما كان مخبوره من القرن الثانى جماعة كما ذكرنا
كان ايضا متواترا عند القرن الثالث وهلم جرا وان لم يكن مخبوره فى جميع القرون
جماعة كما ذكرنا لم يكن متواترا عند من بعده ذكر القرن هذا الضبط كذا

(حصوله)

المعرف وعدم الغرض معتبر في العلم وهذا واضح واختلف
في عدد التواتر فقال القاضي ابو بكر لا يكفي الاربعة بانقصه ولهذا
يطلب القاضي تزكية شهود الزنا وتردد في الخمسة وقيل اثنا عشر
عدد نقباء بني اسرايل وانما خصهم الله به لان قولهم يفيد العلم و
قيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وقيل اربعون لانه
مشتمل على اربعة اركان كاملة ولانهم اهل الجمعة وقيل سبعون
لاختيار موسى هذا العدد للشهادة والحق ان العدد يختلف بحسب
الوقايع واحوال المخبرين لانا نقطع بالعلم بالخبر من غير علم بعدد
مخصوص لا متقدما ولا متاخرا فضابط حصول العلم بكمال العدد
المفيد حصول العلم عنده لا ان ضابط حصول العلم سبق
العلم بذلك العدد لانا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من
غير علم بعدد مخصوص اصلا وان سلمنا ان نعرفه لما امكننا
او تعسر علينا لان العلم بالخبر المتواتر يحصل بتزايد الظنون
الحاصلة من اخبار افراد المخبرين على تدريج والقوة البشرية
قاصرة عن الاحاطة بامثال هذه واما الثاني وهو الانتهاء الى
الحس فظاهر لان التواتر في الامور العقلية والظنية لا يفيد
فان اي عدد يخبر عن حدوث العالم او قدمه لا يفيد العلم و
اما الثالث وهو الاستواء فظاهر وقد يقال المصنف المتواتر هو ما
يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم
وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد الى ان يتصل برسول
الله عليه السلام وقد عرف ان قوله لا يحصى عددهم لا حاجة
اليه وكذلك العدالة وتباين الاماكن لكن العدالة في تواتر اخبار
النبي عليه السلام معتبر لجواز الافتراء لغرض ديني او دنيوي فكم

وقد

وقد لا اتصال الى الرسول بنا بهذا النوع من التواتر لا مطلق
التواتر كما ذكرنا والتواتر يوجب علم اليقين بمنزلة العيان وهذا
مذهب جمهور العقلاء وخالف السمنية وهم براهمة ومنعوا
حصول العلم بالتواتر وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة
الى انه يوجب علم طمانينة اي يطمئن به القلوب فوق الظن
لا علم اليقين ومنهم من سلم افادته العلم اليقيني في الامور
الموجودة دون الماضية والكل باطل لانا نجد بالتواتر العلم
الضروري بالبلاد النائية وكلام الماضية وانكاره مكابرة واحتج (اي البعيدة)
السمنية بان التواتر مركب من الاحاد وكل واحد يحتمل الكذب فانه
لا ينفرد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يرد الا الاحتمال
اذ لو انقطع الاحتمال الى هذا انقلب الجائز ممتنعا وهو محال
قلنا لم لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام الظنون لا
ان ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والشفاء
بالاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة وقطرة لا يفيد
وكذا يحصل الحجة القطعية باجتماع المقدمات مع ان كل مقدمة (يحصل ط)
ليست بحجة وذلك لان للاجتماع حكما لا يكون للانفراد واحتج
القائل بالطمانينة باحتمال الكذب والتواطؤ قلنا يمنع انه
قد يحصل اليقين ثم المخبر عنه في التواتر قد يكون شيئا واحدا
بعينه في خبر كل من المخبرين وهو ظاهر وقد يكون مختلفا (نو)
لكن يشترك الجميع في شيء واحد فذلك الشيء هو المعلوم بالتواتر
كشجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم قال ——— والمشهور
وهو القسم الثاني من اقسام المسند وهو ما كان من الاحاد
في الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور
تواطؤهم على الكذب وكذا بعدهم وقيل هو ما تلقاه العلماء
بالقبول وقيل ما زاد نقلته على ثلاثة ولا عبرة للاشتهار

اي القرن الثالث

في القرن الثاني ومن بعدهم دون القرن الاول الذي بعدهم فان
عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون بنقل قوم لا
يتصور تواطؤهم على الكذب لكنهم وسائر امثالهم والمسمع
مشهور ولا تجوز الزيادة بها على الكتاب كموته عم لا فيما يليه الا
بغاية الكتاب ولا وصوله من لم يسمع وعن بهما واما حكمه فقد
اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الى
انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب الجصاص
وهو ابو بكر الرازي وجماعة من اصحابنا انه كالمتواتر يفيد
علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة
وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم الطمأنينة
لا علم يقين وكان دون المتواتر وفوق الخبر الواحد فجازت
الزيادة به على كتاب الله تعالى التي تعدل النسخ وان لم تجز به
الرفع المطلق وهو اختيار القاضي ابي زيد وعامة المتأخرين
واليه ذهب المصنف احتج الجصاص ومن تبعه بان التابعين
ثم نقلوه وعملوا به تحقق صدقه اذ لا يتوهم اتفاقهم على القبول
الا بامر جامع جمعهم عليه وهو تعين جانب الصدق في الرواية
فبهذا الاستدلال حصل لنا اليقين الا انه لا يكفر جاحده لان
انكار غير الصحابي لا يوجب التكفير غايته تخطئة العلماء
في القبول لكن ذلك يكون بدعة وضلالة بخلاف الخبر المتواتر فانه
بمنزلة المسموع من الرسول عم فيكفر جاحده وفيه
بحث اذ تجار توهمهم الطاعن جانب الصدق لا تعيينه
لاحتج المصنف على ما اختاره من مذهب المتأخرين
بان قبول العلماء من القرن الثاني ومن بعدهم يفيد اعتقادا
فيما من اليقين فيكون كالمتواتر في حق العمل فتجوز به
الزيادة على كتاب الله تعالى التي هي نسخ معنى ولا تجوز به الرفع مطلقا لانحطاط
درجته عن المتواتر لان الزيادة

بيان

ولكن صح

بيان من وجه والبيان يجوز بالخبر الواحد وغيره ولما كان في الاصل من الآحاد
فلا يفيد علم اليقين كالمتواتر فلا يكفر جاحده لان المكفر لا يجوز بما يكاد
ما فيه شبهة قوله نسخ عندنا احترازا عن قول الشافعي رحمه الله واصحاب
الحديث فان الزيادة عندهم بيان محض اي ليس فيه معنى النسخ قوله
وذلك اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن
لقوله عليه السلام الثيبان يرجمان وغيره والمسح على الخفين بحديث
المسح وغيره والتتابع في صيام الكفارة بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
فصيام ثلثة ايام متتابعات وذلك لان عموم قوله تعالى الزانية والزاني
تناول المحصن وغيره فزيادة الرجم نسخ حكم الجلد في حقه
وكذا قوله تعالى وارجلكم حالة الخف في ايجاب الغسل فزيادة المسح
نسخ الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة ايام
يوجب جواز التفريق والتتابع فيه فتقييده بالتتابع نسخ جواز
التفريق قوله ———— وخبر الواحد خبر الواحد هو القسم
الاخير من اقسام المسند وهو الخبر الذي يرويه واحد واثنان فـ
فصاعدا ما لم يبلغ العدد حد التواتر والشهرة قوله الواحد والاثنان ويبلغ صح
اشارة الى رد قول من شرط للقبول خبر الاثنين كالجبائي من المعتزلة
مستدلا بان امر الديانات اعظم واهم من المعاملات وكان
اولى باشتراط العدد فيه ورد قول من شرط الزيادة مستدلا بان
امر الديانات لما كان اهم يعتبر فيه اقوى عدد اعتبر الشرع
في باب الشهادة وهو الاربع واحتجوا على قبول خبر الواحد بوجوه
الاول الاصل في خبر العدل الصدق واشتراط العدد في المعاملات العدد صح
على خلاف القياس كاشتراط لفظ الشهادة الثاني اشتراط العدد في
الديانات ادعى على الطعن من اشتراطه في المعاملات مع تمكن

سببه قطع للمدعي وغير ذلك ولهذا لا يقبل شهادة العدل لولد
وشهادة ذي الضغن على المدعى عليه الثالث جانب المدعى عليه
يقوى في الصدق لتمسكه بالاصل وهو براءة الذمة والمدعي ساواه
بشهادة شاهد واحد فلا بد من شاهد اخر ليترجح جانبه في ظهور الصدق
واما في امور الديانات فلا معارض من جانب السامع وقد ترجح
جانب الصدق بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد فيه الرابع
كان الرسول عليه السلام يرسل الاحاد الى القبائل لتبليغ الاحكام
فلو لم يجب قبولهم لما ارسلهم الخامس قبول خبر الواحد اولى لظاهر
صدقه وللاحتراز عن الخامد بين المحتملين وحكمه اذا
ورد اختلفوا في العمل بالخبر الواحد فذهب جمع من الفقهاء واكثر
اهل العلم الى انه يجب وهو لا يفيد اليقين واختلفوا في شرائط العمل
به كما مر وقال الجبائي والسبعة وجماعة من المتكلمين لا يجب
وذهب اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل رحمه الله الى انه يوجب
اليقين اذا حكم ائمة النقل بصحته اصح الموصوفين بوجوه الاول
الصحابة والتابعون عملوا باخبار الاحاد وشاع ولم ينكر احد
فتحقق الاجماع على وجوب العمل به اما عملهم فلان ابا بكر رضي
الله عنه عمل في توريث الجدة بخبر المغيرة ومحمد بن سلمة وعمل عمر رضي
الله عنه في ابطال الجنين بخبر حمل بن مالك انه قضى فيه بغرة وقال
عمر رضي الله عنه لولم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وعمل بخبر الضحاك
في توريث المرأة عن دية زوجها وعمل عثمان وعلي رضي الله عنهما بخبر
فريعة بنت مالك رضي الله عنها في اعتداد المتوفى عنها زوجها في منزل
زوجها والمثال فيه كثير فان قلت جاز ان يكون عملهم بغير تلك
الاخبار وان وافقها قلت علم من كلام الرواة ان العمل كان بها

فان قلت كيف يدعى الاجماع مع وجود الانكار منهم فان ابا بكر رضي الله عنه
انكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه خبر محمد بن سلمة وانكر
عمر رضي الله عنه خبر ابي موسى الاشعري رضي الله عنه في قوله عليه السلام
اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى
رواه ابو سعيد الخدري رضي الله عنه وانكر خبر فاطمة بنت قيس
في السكنى للمطلقة وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري صدقت ام
كذبت وانكرت عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر رضي الله عنه في تعذيب
الميت ببكاء اهله قلت انضمام خبر الغير لا يخرجه عن كونه احادا
وانما انكروا عند الارتياب وانما يجب العمل عند غلبة الظن بصدقه
الثاني علم بالتواتر ان النبي عليه السلام كان يرسل الاحاد الى النواحي
لتبليغ الاحكام فلو لم يكن خبر الواحد كافيا في وجوب العمل لما ارسله
الثالث العمل بالظن في تفاصيل المعلوم الاصل واجب فانا اذا علمنا
وجوب الاحتراز عن المهالك وغيرها من المضرات نقطع بوجوب
العمل بقول عدل اخبرنا ان في شيء الفلاني مضرة كسم وظل حائط
احترازا عن الضرر فكذلك بعد العلم بصدق الرسول في احكام
مصالحنا ومضارنا وجب ان نعمل بخبر الواحد العدل في تفاصيل
قوله عليه السلام وهذا دليل عقلي احتج من انكر وجوب العمل
به بوجهين الاول قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى
ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
نهى وذم على اتباع الظن وخبر الواحد اتباع الظن قلنا المراد اتباع
الظن في اصول الدين او ما يكون فيه المطلوب العلم اليقيني
على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي
اوجب العمل بخبر الواحد من الاجماع وغيره الثاني توقف النبي عليه

جميع الفقهاء

عليه السلام صح

سلمة

[illegible]

فلانية صح

الظن صح

في خبر ذي اليدين حيث قال للنبي عليه السلام اقصرت الصلوة ام
نسيت حتى اخبر ابو بكر وعمر رضي الله عنه قلنا ما خرج خبرهما
عن كونه احادا ولو سلم فانما توقف لانفراده بالخبر مع حضور الجماعة
فانه ظاهر في الغلط ويجب التوقف في مثله كما مر واحتج اصحاب
الحديث واحمد بن حنبل رحمه الله على كونه موجبا لليقين بانه لو
لم يفد اليقين لما جاز اتباعه لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيكون مفيدا لليقين
والجواب بان المراد بما يكون المطلوب فيه اليقين ثم الشرائط
عند اكثر اصحاب ابي حنيفة رحمه الله ثمانية كما ذكر المصنف اربعة
في الخبر واربعة في المخبر والاربعة التي في الخبر ان لا يكون مخالفا
للكتاب والسنة المشهورة والمتواترة فيما ذكر فيهما ولا يكون
ورده مما يعم به البلوى ولا يكون مما ترك الصحابة رضي
الله عنهم الاحتجاج به عند اختلافهم في حادثة والاربعة التي
في المخبر الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط اذ مع
تحقق هذه الثمانية يكون الصدق ظاهرا فيجب العمل به اما
الاول وهو ان لا يكون مخالفا للكتاب فلانه لو كان مخالفا
فان امكن تاويله من غير تعسف يحمل على ذلك التاويل وان
لم يمكن تاويله الا بتعسف لا يقبل بالاتفاق لان الكتاب قطعي
وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع فيسقط ولا يجوز
التاويل بالتعسف بالاتفاق ولانه لما امكن التناقض بين
كلامين اصلا وهو خلاف الاتفاق فان خالف الخبر عموم الكتاب
او ظاهره لا يجوز التخصيص به ولا حمل الظاهر على المجاز عندنا
كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به بالاجماع وعند

اذ كان عدم مخالفة الخبر السنة المشهورة شرطا كان عدم مخالفة السنة المتواترة اولى بان يكون شرطا فلا يكون لذكرها فائدة [illegible] بذكر عدم مخالفة السنة المشهورة عن ذكر عدم مخالفة السنة المتواترة

الشافع

الشافعي رحمه الله وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وكذا
ظاهر الكتاب بناء على ان عمومات الكتاب وظواهره ظنية عندهم
واستدلوا باجماع الصحابة رضي الله عنهم لانهم خصوا قوله تع
واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها
وعلى خالتها وقوله تع يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام
لا يرث القاتل ولا يرث الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر
وبقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث وعند مشايخنا
العراقيين ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين لما افادت عمومات
الكتاب وظواهره اليقين كالخصوصات والنصوص لا يجوز
تخصيصها ومعارضتها به مثاله ما روي ان النبي عليه السلام قال
من مس ذكره فليتوضا فانه مخالف للكتاب وهو قوله تع فيه
رجال يحبون ان يتطهروا يعني بالاستنجاء بالماء فقد مدحهم بتركه
وسمى فعلهم تطهيرا والاستنجاء بالماء لا يكون الا بمس الذكر موجبا فلو كان مس الذكر
للحدث لما كان الاستنجاء بالماء تطهيرا بل موجبا للحدث وفيه بحث
لان الاستنجاء تطهير للخبث لا للحدث فجاز ان يكون موجبا للحدث
واما الثاني وهو ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة لان الخبر المشهور اقوى يكون ح
من الواحد فلا يعارضه مثاله حديث القضاء بشاهد ويمين فانه
مخالف للخبر المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي و
اليمين على من انكر لانه عليه السلام لانه عليه السلام جعل الخصوم
على قسمين وقسم الحجة عليهما بان جعل البينة للمدعي واليمين للمنكر
والقسمة توجب قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب واحد
فالخبر المخالف لهذا مردود وكذا هذا الخبر يخالف الكتاب وهو قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان

لانه تم اجمل ثم فسّر ذلك بنوعين ومثل هذا الكلام للحصر واما
الثالث وهو ان لا يرد فيما تعم به البلوى فان ما تعم به البلوى تتوفر
الدواعي على نقله والنبي عليه السلام يوصله الى جماعة لحاجة الخلق
اليه ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق
وغيرها ولما لم يشتهر علم انه سهو او منسوخ مثاله ما روى ابو
هريرة رضي الله عنه من حديث الجهر بالتسمية وحديث مس الذكر
الذي رواه ابن مسعود رضي الله عنه فانه تعم بهما البلوى وهذا
مختار ابي الحسن الكرخي وجميع المتاخرين من اصحابنا وفيه
بحث لان ما تتوفر الدواعي على نقله اذا كثر يغني الدواعي
عن نقله ولهذا نقل بعض القرآن احادا دل عليه اختلاف
الصحابة رضي الله عنهم واختلافهم في البسملة انها من القرآن
في اوايل السور ام لا وانكار ابن مسعود رضي الله عنه كون الفاتحة
والمعوذتين من القرآن وكذا غسل الرجلين في الوضوء وكون
الاقامة مثنى او فرادى وعند عامة المتكلمين يقبل اذا صح
سنده وهو مذهب الشافعي رحمه وجميع اصحاب الحديث والمختار
انه ان كان موافقا للقياس يقبل والا فلا واحتج الشافعي واصحاب
الحديث بان الامة قبلوا خبر الواحد في تفاصيل الصلوة وفي الفصد
والحجامة بانهما ناقضان مع انهما مما يعم به البلوى قلنا انما قبلوها
لكونها موافقة للقياس اذ الفصد والحجامة وامثالهما تناسب
ان تكون ناقضة واما الرابع وهو ان لا تكون متروك المحاجة
عند الاختلاف فلانه لو كان كذلك مع الاحتياج الى الحجة فلا يقبل
لانه لو كان صحيحا لما تركوا المحاجة به مع توفر الدواعي اليها
وهذا اختيار المتاخرين وخالفهم قوم من الاصوليين وعامة

اهل

اهل الحديث لانه اذا صح سند الحديث يقبل ولا يمنع مخالفة الصحابي
وتركه قلنا لا نسلم انه لا يمنع لان ترك المحاجة به عند الحاجة
دليل واضح على عدم صحته مثاله ما روي عن زيد بن ثابت
رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال الطلاق بالرجال والصحابة
رضي الله عنهم اختلفوا في هذه المسألة فذهب عمر وعثمان وزيد
بن ثابت وعائشة رضي الله عنهم الى ان الطلاق معتبر بحال
الرجل في الحرية والرق وهو مختار الشافعي وقال علي وابن مسعود
رضي الله عنه انه معتبر بحال المرأة وهو اختيار ابي حنيفة رحمه
الله ثم انهم تكلموا في هذه المسألة بالرأي وما احتج احد بهذا الحديث
مع ان راويه وهو زيد بن ثابت منهم فدل هذا على انه غير متحقق
او منسوخ واما الاربعة التي تكون في المخبر فالاسلام والعدالة
والعقل الكامل والضبط اما اشتراط الاسلام وهو الدين
الحق الذي جاء به محمد عليه السلام فظاهر لان الكافر لمعاداته
بالاسلام يحمله ذلك على السعي في هدم اركانه واحكامه
بادخال ما ليس منه فيه والله اشار بقوله لا يألونكم خبالا
اي لا يقصرون في الافساد عليكم واما العدالة وهي الاستقامة
على الطريق الحق فلاحتراز عن الكذب واما العقل وهو نور
في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بنور الباصرة
صور المبصرات فلان الخبر بدون ادراك معناه لا يفيد الصدق
والكذب ككلام النائم والببغاء ولحجة الصدق وشرطه الكمال
كما يكون للبالغين السالمين عن الجنون والعته ليخرج عقل
الصبي والمجنون واما الضبط وهو محافظة للكلام بان يسمعه
ويدرك معناه ويحفظه الى حين ادايه فهذه هي الشرايط الاربع

ولكل منها ظاهر وباطن فظاهر الاسلام يكون بالميلاد بين المسلمين
ونشوء على طريقتهم شهادة وعبادة وباطنه يكون بالاقرار باوصاف
الله تع اجمالا او تفصيلا والتصديق بجميع ما يجب تصديقه من الرسالة
والاخرة وغير ذلك وظاهر العدالة يكون بالاسلام والعقل فانهما يحملان
الموصوف بهما على الاستقامة وباطنها يكون بالانزجار عن الكبائر
وترك الاصرار على الصغائر وظاهر العقل ما يحصل في حالة الصبي
والكامل ما يحصل بالبلوغ من غير افة والظاهر من الضبط حفظ
المتن بصيغته ومعناه لغة وباطنه ان يكون مع ذلك ضبط معناه
فقها وشريعة ويحقق البواطن شرط في الثلاثة الاول عدا الضبط
اذ يكفي ظاهره المختص من اختلط كلامه وافعاله فكانت بين
افعال المجانين والعقلاء واستبداد الغفلة خلقته بان كان سهوه
ونسيانه اغلب من حفظه والمسامحة المساهلة وعدم المبالاة
والمجازفة التكلم من غير احتياط فيه ـــــــــ والمستور كالفاسق
يعني مستور العدالة لا يكون خبره حجة في باب الحديث في زماننا
دون الصدر الاول وهم القرن من الصحابة والتابعين وتبع التابعين
فان مستورهم في حكم العدل لان النبي عليه السلام زكاهم بقوله
خيركم اصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب و
احترز بقوله في باب الحديث عن باب القضا فان القاضي لو قضى
بشهادة المستور جاز عند ابي حنيفة رحمه الله نظرا الى العدالة الظاهرة
واما في الاخبار بنجاسة الماء فقد اختلف الرواية في خبره فروى الحسن
عن ابي حنيفة رحمه الله انه كالعدل في هذا الخبر وهو ظاهر مذهبه
فانه يجوز القضا بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم فيهم لظهور
عدالتهم بقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا نقل

عن

عن عمر رضي الله عنه وذكر محمد في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فقال
واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء اخبره رجل انه قذر
وهو عنده مسلم مرضي لا يتوضا به وان كان عنده فاسقا فله ان
يتوضا بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا فالحق المستور بالفاسق
وهو الصحيح اذ لا بد من تحقق العدالة ليترجح جانب الصدق
اذ الشرط تحققها لا ظهورها تحققها كمن قال لعبده ان لم يدخل الدار اليوم
فانت حر ومضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت
فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكفي ثبوته ظاهرا
لو اقتنيه الاصل لزوال الرق المعلوم وفيه بحث لان الظاهر
من حال المؤمن العاقل الصدق اذا لم يكن له غرض في ذلك
لا سيما في باب الديانة وقد عدلهم النبي عليه السلام وغرض العبد
ظاهر وعارضه قول المولى والذي كان يقينا فلا يزول بخبره
بخلاف خبر المستور اذا لم يكن له غرض والطهارة ما كانت متيقنة
ثم قال محمد رحمه الله في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رايه
حاكما فان كان اكبر رايه انه صادق تيمم ولا يتوضا لان اكبر الراي
مما بني على الاحتياط كاليقين وان اراقه وتيمم كان احوط لان احتمال
كذبه وحده لا يجوز له التيمم وكان الاحتياط في اراقته ليصير عادما
للماء ويجوز له التيمم بيقين وان كان اكبر رايه انه كاذب توضا به
ولم يتيمم فان قلت ينبغي ان يتيمم ايضا احتياطا للتعارض بين
خبر الفاسق واكبر الراي كما في سؤر الحمار فانه يجمع بين التوضي
والتيمم احتياطا للتعارض الادلة فيه قلنا حكم التوقف في خبر
الفاسق معلوم بنص الكتاب فلو امرناه بالتيمم فقد عملنا بخبره
من وجه فكان على خلاف النص واذا ثبت التوقف في خبره بقي اصل

باعتبار

لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا الاية

الطاهر للماء فلا حاجة الى ضم التيمم وهيهنا بحث من وجوه الاول
عند اكبر الراى بصدقه لما عمل بخبره من كل وجه مع احتمال الخطاء
والعمل به من وجه مع السلامة عن الخطاء اولى الثاني الاحتياط
عند الارتياب باب لانه الورع عقلا وشرعا لقوله عليه السلام دع
ما يريبك الى ما لا يريبك والارتياب انما يكون عند تعارض الدليلين
ضرورة وعند تعارض الدليلين يجب التوقف في كل منهما مع ان
الاحتياط لا يتم وان يوافق احدهما فموافقته للاحتياط لما يجب التوقف
فيه لا يضر في الاحتياط وهذا اصل شريف فاحفظه الثالث لو اخبر
الكافر عن نجاسة الماء فالحكم اراقة الماء والتيمم كما هو الآن فهيهنا
عمل بخبر الكافر بوجه في حكمين ترك التوضي والتيمم والعمل بخبر
المسلم من وجه في حكم واحد اولى الرابع هذا مختص بالفاسق للنص
بالتوقف فيه دون المستور وفي خبر الكافر والصبي
والمعتوه اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل السامع بخبرهم وان وقع
في قلبه صدقهم بل يتوضأ بذلك الماء ويتيمم لان احتمال الصدق
غير منقطع عن خبرهم فيتيمم للاحتياط ومن هذا علم ان الافضل
ان يريق الماء ويتيمم احترازا عن تنجس الاعضاء بالتوضي وهذا ما
ذكرنا قبل انه يعمل بخبر الكافر في حكمين وان عمل بخبرهم بان لا يريق
الماء ويتيمم لا يجوز صلوته بناء على الاصل وهو ان من لم يلزمه
شيء لا يلزمه خبره على غيره لاحتمال كذبه لقلة مبالاته ولانه من
لم يكن اهلا لحكم الشرع لا يكون له ولاية الالزام لا يكون على الغير
فلا يلزم بخبره شيء وهو لا يلزمهم موجب خبرهم اما الكافر فلانه
غير مكلف بفروع الدين عندنا واما الصبي والمعتوه فبالاتفاق
واما في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام كالوكالات والمضاربات

وللاذن

خبر مو

والاذن في التجارات فيكفي فيها كل عاقل اعلم ان المعاملات على
ثلثة اقسام ما يكون فيه الالزام محض على غيره وما لا يكون فيه الالزام
اصلا وما فيه الالزام من وجه دون وجه مثال ما فيه الالزام محض
حقوق العباد التي تجري فيها الخصومات فلا يقبل فيها الخبر الا
بشرط العدالة لانه للالزام والعدد للاحتياط ولفظ الشهادة
دفعا للتلبيس في الالفاظ مثال ما ليس فيه الالزام اصلا كالوكا لات
والاذن في التجارات والرسالات اذ ليس فيه الالزام اذ في يطرو
التحجير والاباحة اذ يباح لهما التصرف والخبر فيها لا يلزم شيئا فيقبل
خبر كل مميز عبدا كان او حرا صبيا كان او بالغا مسلما كان او
كافرا لوجهين احدهما الضرورة اذ قلما يوجد الحر البالغ المسلم
في كل زمان ومكان يبعثه الى الوكيل والغلام لمصلحة قوله
ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر بخلاف المتفرد واخبار — الخبر
عن خبر الفاسق بنجاسة الماء ونحوه لان العمل بالاصل وهو طهارة
الماء ممكن هناك الثاني ان الخبر هيهنا غير ملزم لان التصرف غير
لازم عليه فلا حاجة الى الشرائط المذكورة لانها انما شرطت
في الخبر الملزم وذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات مثال
ما فيه الالزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون
اذ بالعزل والحجر يلزمهما الكف عن التصرف لكن لما كان الكف
اصليا فيهما فلا يكون الزاما فيشترط فيه احد شطري الشهادة العدالة
او العدد وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتبر معنى الالزام والحاصل
ان تشديد الشرائط وتسهيلها لكثرة دواعي الكذب وقلتها
وسهولة الشرائط وصعوبتها فكثرت في الدواعي المالية لكثرة
دواعي الكذب من الحسد والعداوة والاشتراك والرشوة والخوف

والرجا وسهولة حصول الشرائط وسهلت في الوكالات والرسالات
لقلة الدواعي وعسر الحصول وعزلت في العزل والحجر والله اعلم
قال ــــــ وانما اعتبر خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته
هذا جواب سوال ــــ وهو ان يقال لما سقطت اهلية الكفر والصبي
والعته في امور الدين بواسطة تهمة الكذب ينبغي ان لا يقبل
خبر الفاسق في الاخبار بحل الطعام وحرمته وطهارة الماء و
نجاسته وان تقوى باكبر الراي لان ذلك من امور الدين كما لا
يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك فقال انما اعتبر خبره
في ذلك دون خبرهم للضرورة بثلاثة اوجه الاول ان ذلك امر
خاص نادر يدركه بعض الناس دون البعض لا عام كما في رواية
الحديث حتى امكن التلقي من العدول بل ربما يقف عليه الفساق
وهم الغالب لان ذلك يكون في الفيافي والاسواق والغالب
فيها الفساق فوجب قبوله ضرورة مع التحري للضرورة الثاني
ان الفاسق مع صفة الفسق اهل للشهادة حتى لو قضى القاضي
بشهادته ينفذ وكما في شهادة النكاح ورؤية هلال رمضان الثالث
انتفاء التهمة اي تهمة الكذب عن خبره اذ يلزمه موجب خبره كما مر (والمعتبر)
فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فانه
لم يلزمه موجب خبرهم فيكون خبرهم ملزما على الغير ابتداء
من غير ان يلتزمه الالزام فلا يقبل قوله لان هذه الضرورة غير
لازمة اشارة الى جواب سوال وهو ان يقال لما تحققت الضرورة
ههنا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب تحكيم الراي
كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال هذه الضرورة
غير لازمة ههنا لانه لما تعارض جهة الصدق والكذب في خبره

وامكن

من الالزام

وامكن تركه والرجوع الى الاصل وهو ان الاصل طهارة وفي
الطعام حل يعمل به واذا كان الامر كذلك لم يجعل الفسق هدرا
بل اعتبر فسقه من وجه حتى لم يقبل خبره بدون ضم تحكيم
الراي اليه بخلاف المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام للزوم
الضرورة هناك وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق
اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه اولا لانه لا ضرورة الى قبول
خبره لان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا يصار اليه
بالتحري والحاصل ان خبر الواحد اما في الديانات او المعاملات
والاول فيما يعم به البلوى اولا والثاني ثلاثة اقسام كما عرف
فهذه خمسة اقسام ولا يقبل فيما يعم به البلوى خبر الواحد عندنا
وفي غيره ان لم يكن ضرورة يقبل مع الشرائط الاربعة في المخبر
وان كانت ضرورة يقبل خبر الفاسق مع التحري وفي المعاملات
في القسم الذي فيه الزام محض يقبل بشرائط الشهادة وفيما ليس
فيه الزام اصلا يقبل خبر الفاسق بدون التحري وفيما فيه الزام
بوجه يعتبر شطر الشهادة كما مر قال ــــــ اما صاحب الهوى اي
الهوى ميلان النفس الى ما يستلذ به من غير داعية الشرع و
الانتحال اتخاذ النحلة وهي الدين لاصحاب الهوى منهم من يجب
تكفيره كغلاة المجسمة والروافض لغلوهم فيما هو عظيم الخطر
ظاهر البطلان ويسمى الكافر المتأول ومنهم من لا يجب تكفيره
ويسمى الفاسق المتأول وذهب جماعة من الاصوليين الى ان القسم
الاول يقبل شهادته وروايته اذ لم يخرج من اهل القبلة وكان
متأولا يدين بالتحرز عن المعاصي غير عالم بكفره فيحصل ظن الصدق
في خبره فيقبل كخبر العدل المسلم وان كان على الخطاء في مسئلة او اكثر

السماع والرواية

لان الاجتهاد لا تسلم عن الخطاء وذهب الاكثرون الى ردهما لان
الكافر ليس باهل للشهادة والرواية لما مر وكونه متاولا محترزا
عن المعاصي غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لهما كسائر الكفار من
اهل الكتاب وغيرهم واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب
القاضي ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته
لان الفسق في الجهل مانع عن قبولهما فالفسق في الاعتقاد اولى
لكونه اقوى وجهله بفسقه فسق اخر لظهوره فكان اولى بالرد
وذهب الجمهور الى قبول شهادته لان شهادة الفاسق انما لا تقبل
لتهمة الكذب والفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما
وقع فيه لمبالغته في الاحتراز عن المحظور حيث ذهب الى ان من بمز مم
ارتكب معصية فقد كفر وخرج عن الايمان فهذا الاعتقاد يحمله على
التحرز عن الكذب اشد احترازا لا على الاقدام عليه فهذا الفسق
نظير تناول متروك التسمية عمدا او شرب المثلث على اعتقاد
الاباحة فلا تصير به مردود الشهادة ثم من قبل شهادة هذا القسم
اختلفوا في قبول روايته فمنهم من قبلها مطلقا دعى الناس
الى هواه او لا بناء على انتفاء تهمة الكذب كما ذكرنا في الاخبار
لان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا عن الكذب
عليه ومنهم من فصل فقبل ان كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا
للناس الى هواه ورد اذا كان داعيا وهو مذهب اهل الفقه
والحديث واختاره المصنف لان دعواه الى هواه وحاجته دعاه
الى الاحتجاج عليها بسبب داع الى التقول اي الافتراء والكذب فيورث
ذلك تهمة في روايته كما في شهادة الوالد لولده والصحيح انه من
في حقه تهمة التقول اما للدعوة الى هواه او للاعتقاد وضع الاحاديث

لترغيب الناس وترهيبهم كالكرامية لا تقبل روايته وقد ــــــ واذا
ثبت ان خبر الواحد حجة لما بين شرائط قبول الواحد وكونه حجة الخبر صح
شرع في بيان شرط تقدمه على القياس فقال ان كان الراوي
معروفا بالفقه كالجماعة المذكورين كان حديثه حجة يترك القياس
وهم الخلفاء الراشدون والعبادلة الثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو موسى الاشعري وعائشة رضي الله عنهم تمت
عند الجمهور وحكى عن مالك وقوم من الفقهاء ان القياس مقدم
والمختار ان العلة ان كانت منصوصة بنص راجح على الخبر
فيكون وجودها في الفرع قطعيا فالقياس راجح وان كان
وجودها في الفرع ظنيا فالوقف وان لم تكن العلة منصوصة
او كانت منصوصة بغير الراجح فالخبر راجح احتج الجمهور باجماع
الصحابة فانهم كانوا يتركون القياس اذا سمعوا خبر الواحد كما
مر وبان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول والشبهة في طريقه
وهو النقل والقياس مظنون باصله اذ كل وصف من اوصاف
الاصل يحتمل ان يكون المؤثر وهو الشبهة الحاصلة في الاصل
اقوى من الحاصلة في الطريق فكان الخبر اولى وفيه بحث لان
الخبر انما يكون يقينا باصله ان لو علم انه خبر الرسول والشبهة في
الطريق توجب الشبهة في كونه خبرا للرسول فكيف يكون يقينا باصله
والصواب ان يقال خبر الرسول اقوى من القياس لو لم تكن العلة
منصوصة بالراجح بالاجماع وليس فيه النظر الا في دلالة اللفظ
وعدالة الراوي وفي القياس نظر في اشياء كون حكم الاصل معللا
والعلة ووجودها وانتفاء المعارض فيهما والقوي القليل الشبهة
اقوى من الضعيف الكثير الشبهة ضرورة واحتج مالك رحمه الله بان
في الخبر شبهات كثيرة من كذب الراوي وسهوه وغلطه والقياس
ليس فيه الا شبهة الخطا وما فيه شبهة واحدة اولى وفيه بحث

ايضا شبهة صح
اذ فيه شبهة من كون الحكم غير معلل وللخطاء في العلة وشرطها ومانعها
فان قيل الكل الى الخطاء قلت ما ذكرت في الخبر ايضا راجع الى الخطاء والعدالة راجع صح
اما جمع عبدل فان من العرب من يقول عبدل وفي زيد زيدل او جمع في عبد صح
عبد وضعا كالنسا للمراة ومثل عند الفقها عبد الله بن عباس وعبد
الله بن عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وعند المحدثين عبد
الله بن الزبير مقام عبد الله بن مسعود قال ـــــ وان كان
الراوي معروفا اي ان كان الراوي معروفا بالعدالة والضبط
دون الفقه فان وافق حديثه القياس عمل به وكذا ان خالفه
من وجه دون وجه بان يكون موافقا لقياس وان خالفه من ومخالفا لقياس صح
جميع الوجوه يترك بالقياس لئلا ينسد باب الراي المجمع عليه في
هذا مذهب عيسى بن ابان والقاضي ابي زيد وكثير من المتاخرين
وقال ابو الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا ليس فقه الراوي
شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا
لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس
قوله لم يترك لا يجوز انسداد باب الراي بان يكون مخالفا
للقياس من كل وجه لان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه
وسلم امر عظيم لانه عليه السلام اوتي جوامع الكلم وقد كان
نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم كما جاء في كثير من الاخبار امر
النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي
نقل معنى كلام رسول الله عليه السلام بعبارته لا يشتمل معنى
كلام الرسول عليه السلام لقصور فهمه عن دركها فيدخل في
هذا الخبر هذه الشبهة مع شبهة عدم الاتصال بالنبي عليه السلام
وفي القياس شبهة واحدة وهي في معرفة العلة وفيه بحث لان

هذا

هذا من المعاني الدقيقة العالم باللغة بعيد جدا مع ان في المقام
شبها كما ذكرنا فوقه وذلك مثل اي مثال ما ذكرنا حديث ابي
هريرة رضي الله عنه في المصراة ومعناه ما روي ان النبي عليه السلام
قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد ان
يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر اي
فهو بالخيار الى ان نظر الى اللبن المجتمع بالتصرية والى اللبن التي
بعد ذلك والتصرية في اللغة الجمع والمراد في الحديث جمع اللبن في
الضرع بالشد وترك الحلب يوما او اكثر ليتخيل المشتري انها غزيرة
اللبن وهذا الحديث مخالف للقياس لان ضمان العدوان في ماله
مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع واللبن
ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل والا فبالقيمة فايجاب
التمر الذي ليس بمثل ولا قيمة مخالف للقياس فيكون ناسخا للكتاب
والسنة الموجبين للعمل بالقياس ومعارضا للاجماع الموجب
للعمل به فيكون مردودا وفيه بحث لان المثل والقيمة انما
يصح فيما يكون قدره معلوما عند الضامن او المضمون له وههنا
ليس كذلك اما المشتري فانه يحلبها مرتين او اكثر حتى يتبين بالتصرية
وكل منهما غير معلوم القدر فانه يكون غافلا عن التصرية فلا منهما
يقدر اللبن في الحلبتين واما البائع فظاهر مع التصرية تغير حال ان صح
اللبن حالة التصرية وبعدها لكونها على حلاوة علف الحيوان فكيف
يقدر بالمثل او القيمة بل القياس في امثال هذه المجهولات ان يعينه
الشارع والدليل على صحة هذا ان عمر رضي الله عنه عمل بخبر
حمل بن مالك في الجنين انه يجب الغرة مع انه ما كان فقيها و
اي نصف عشر الدية
قال لولا هذا لقضينا برأينا فيما فيه سنة رسول الله عليه السلام ولن

كان مخالفا للقياس لان الحسن ان كان حيا تجب الدية كاملة وان
كان ميتا فلا يجب شي وترك القياس في دية الاصابع باعتبار معنا فهما
فانه جعل دية الاصابع نصف الدية ستة للخنصر وتسعة للبنصر و
عشرة للوسطى وكذا للسبابة وخمسة عشر للابهام بما وجد في كتاب
عمرو ان في كل اصبع عشر من الابل وايضا ترك زكوة الخيل بزياد
من هذا القبيل لكثرة الاختلاف بين الخيول وايضا عمل الصحابة و
عدم بحثهم الى من يرى رضي الله عنهم في عدم افطار الصايم بالاكل
والشرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه
الله لولا الرواية لقلت بالقياس على ان حديث المصراة صحيح
مخرج في الصحيحين تعلم ان هذا قياس اخذ في المجهولات ونعم
للمجتهد القياس به خبر المصراة موافق لقياس مخالف لقياس
وحمل الشافعي رحمه الله التصرية عيبا حتى كان عيبا كان للمشتري
خيارا اذا شق بعد الحلب خلافا لما تخيل تمسكا بهذا الحديث وعند
الاصحاب ليس بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها الا اذا شرط
لان البيع يقتضي سلامة المبيع وبقلة اللبن وكثرتها لا تفوت السلامة
وفيه بحث لان المقصود من بيع الاعيان منافعها لا انفسها ومن
ذهب الى تقديم الخبر مطلقا اجاب عن حديث المصراة واشباههما
بانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
والسنة المشهورة الموجبة للعقاب المثل عند تعذر المثل صورة
وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب
شريكه ان كان موسرا ولمخالفته الاجماع المنعقد على وجوب المثل
او القيمة عند فوات العين لا بفوات الفقه الراوي على انا لا نسلم
ان ابا هريرة رضي الله عنه ما كان فقيها بل كان فقيها يفتي في زمان

من د

واشباههما صح

الصحابة رضي الله عنهم وقد عرف ان ما ذكرنا انما يصح فيما له مثل
معلوم فليتـــــــــــــأمل وان كان الراوي مجهولا اتفق اهل التحقيق
على عدالة الصحابة رضي الله عنهم لان الله تعالى عدلهم ومدحهم في
مواضع من القرآن مثل قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحما
بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في
في وجوههم من اثر السجود وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ
يبايعونك تحت الشجرة وقال النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وقال عليه السلام لا تذكروا اصحابي الا
بخير فلو انفق احدكم ملاء الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه
ودراستهم منهم وتواتر بذل انفسهم واموالهم في سبيل الله وموالاة
النبي عليه السلام وهذا غاية الايمان والاعتقاد وما جرى بينهم
زمان عثمان وعلي رضي الله عنهما من الفتن كان بناء على الاجتهاد
ورعاية امور المسلمين والخطاء في الاجتهاد لا يقدح في العدالة
لكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث و
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الى من صحب النبي عليه السلام ولو
بلحظة فهو صحابي لان الصاحب ماخوذ من الصحبة وهي تعم القليل
والكثير وقال جمهور الاصوليين انه اسم لمن طالت صحبته على
سبيل المتابعة والاخذ منه فان من جالس عالما ساعة لا يقال
انه من اصحابه وكذا اذا طالت المجالسة بدون المتابعة والاخذ
ولهذا لو حلف انه ليس صاحب فلان وقد لحظه لا يحنث
بالاتفاق ثم طول الصحبة اقله سنة ليكمل بتتبع سيرته عليه
السلام في الفصول الاربعة المختلفة الطبائع وعن سعيد بن
المسيب رضي الله عنه انه قال لا يعد من الصحابة الا من اقام

اتفق صح

ابـ صح

صحبته صح

اراد بقسميه لان الفضول ... معين ... السنة ٤٥

مع الرسول عليه السلام سنة او سنتين وغزا معه غزوة او
غزوتين فالصحابي هو الذي صحب النبي عليه السلام سنة او اكثر
على سبيل المتابعة والاخذ في الحضور والغيبة وهذا يعرف بالنقل
او لكثرة روايته كما في ساير الصحابة رضي الله عنهم ممن لم يعرف هذا
كان في كونه صحابيا بهذا التفسير شبهة اذ الظاهر من الصحابة كثرة
الرواية فيكون مجهولا عدالة وفسقا فلا يقبل قوله الا بشهادة السلف
على صحته او السكوت عن الطعن فيه او عمل البعض فان ذلك يكون
تعديلا له منهم او يشهد على صحة حديثه وابصة بن معبد نزل
الكوفة ثم تحول نحو الجزيرة ومات بها روى ان رجلا صلى خلف الصفوف في
وحده فامر النبي عليه السلام ان يعيد وسلمة بن المحبق بكسر الباء
روى عن النبي عليه السلام انه قضى في وطي جارية امراته فانه
طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها
فصل وان روى عنه السلف مروى الراوي المجهول
خمسة اقسام ما رواه السلف عنه وشهدوا بصحته وما سكتوا
عن الطعن فيه والرد بعدما اشتهر بينهم وما اختلف السلف في
صحته مع نقل الثقات عنه وما رده السلف مطلقا وما لم يظهر
ولم يتعارض فيه الرد والقبول ثم ظهر بعد ذلك اما القسمان الاولان
فمقبولان مثل حديث الراوي المعروف بانه صحابي عدل ضابط ويقدم
على القياس لان شهادة السلف بصحته لتقويهم وجرتهم في امر الدين
وردهم ما خالف القياس عند الشك فيه دالة على انه مع علمهم
انه مروي عن رسول الله عليه السلام او لانه موافق لما سمعوه من
الرسول وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا
بالمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة القبول

التقرير
بدل

والرو

والرواية عنه واما القسم الثالث وهو ما اختلف السلف في صحته
مع نقل الثقات عنه فمقبول ايضا عندنا مقدم على
القياس خلافا للشافعي رحمه الله وقوم من العلماء لانه لما
قبل بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه وفيه
بحث لان قبوله من المجهول انما يكون بالظن والرواية بنفسه
بالقطع فكيف يكون مثله واقوى ما يمكن من ان الخصم ان
تعارض الرد والقبول يوجب سقوطهما ويصير الخبر بمنزلة ما
لو لم يحضر رد ولا قبول فيلحق بالقسم الخامس وفيه بحث لان
مهما طعن اكثر السلف من المسلم الظاهر العدالة مع
رواية الثقات عنه فكيف يلحق بما يخفى لم ينقل سندا
الخبر مقبول بادراج شرايط كما ولكن لا يكون الرواية
بعد الاجتهاد المطابق له لان صيرورة المقبول حـ لا يدل
على قبوله والعمل به لجواز ان يكون ذلك للمطابقة لا للقبول
كما ان المجهول بل الفاسق اذا روى عما حصل به الاعتقاد
ولم يتكرر منه لا يدل ذلك على قبول ممن الشافعي لا يكون
مخالفا الحكم مسلم فانه حـ يكون مقويا لراي المراد من هنا
للرواية والاجتهاد والثالث ان لا يكون مخالفا للقياس
لا من حيث التقوية ولا بيان وايضا مثل هذا بين المخالفين
في صحة الخبر ليوجز ذلك للراوي على نقل امثاله ثم خفي
طريقه الرابع ان لا يكون الراوي اكثر مع تساوي العلم
او اعلم لاستحالة ان يكون من الخلفاء الا العدول لان النبي عليه
السلام اوصى وامر بحكم الا ما اتفق سنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي ستردون بعدي اختلافا كثيرا فعليكم

سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا
عليها بالنواجذ كان تأويل العامل اتهاما منهم ولما ورد به
الصحابة فيدل على القبول لكن بشرط ان لا ينضم الى
الحديث قبول شهد ايد، لانه ح جاز ان يكون روايتهم لا لكونه
المجروح الا بحسن الظن كردهم حديث فاطمة بنت قيس
لرد عمر عليها، ومن ردوا مع الرد مع القبول اولى
مثاله حديث معقل بن سنان الاشجعي فيما روي ان ابن مسعود رضي
سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا فمات عنها من غير
دخول فاجتهد ابن مسعود رضي الله عنه شهرا ثم قال بعد الله ان
اقول برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني
لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط او لا نقص
ولا مجاوزة فقام معقل بن سنان وقال ان رسول الله
قضى في بروع بنت واشق الاشجعية بمثل ما قضيت هذا
وقد كان زوجها هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول
ففرح بذلك ابن مسعود لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله
وقبل علي رضي الله عنه وقال ما نصنع بقول ورده
اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته
القياس وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب
مقابلته عوضا والمثل كما لو طلقها قبل الدخول فانه
لا مهر لها بالاجماع فوصفه بوال على عقبيه اشارة الى غلبة
الجهل وسوء الفهم على اهل البوادي اذ من عاداتهم لكونهم
محتبيا عند البول فكان البول يقع على عقبيهم ولما البول
ورواه الثقات مثل الحسن نقل ابن مسعود من العلى
وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من التابعين

وقد عرف شرائط اعتبار حديث المجهول ورواية الثقات
واما القسم الرابع وهو ما رده السلف فلا يجوز العمل
به اذا خالف القياس لان رد السلف لا يكون الا لعلة بهم
خلله وهذا القسم يسمى مستنكرا او مستنكرا لان اهل الحديث
والفقه ما عرفوا صحته وهو دون الحديث المتهم في احتمال
الكذب فان المتهم لا ينكر حديثه مثل ما روى محمد بن سعيد
عن حميد عن انس رضي الله عنه ان النبي عم قال انا خاتم
النبيين لا نبي بعدي الا ان شاء الله وضع هذا الاستثناء
لما يرى في الالحاد والزندقة وميل الى النبوة كذا في المسكي
فانه غير معلوم الحال فجاز ان يكون الراوي صادقا فانه
لكن مع هذا الاحتمال ليس بحجة في الحديث ولا في حق
الضعيف وذلك مثل خبر فاطمة بنت قيس في النفقة للمطلقة
فلما رده عمر رضي الله وقال كيف نعمل بقول امرأة لا
ندري اصدقت ام كذبت حفظت او نسيت واما القسم
الخامس وهو ما لم يظهر في السلف وتحدث عن الرد
والقبول فلم يجب العمل به لكن جاز اذا وافق القياس
او لم يخالفه لان الاصل في القبول الاول العدالة لكن بعدم
استشهار في السلف يلزم التهمة فيجوز العمل به لحسن الظن
لكن لا يجب لضعفه فان قيل اذا وافق القياس ولم
يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما الفائدة في
جواز العمل به قلنا في جوازه افادة ان الحكم له فلا يمكن
باني القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث
ولما رواه مثل هذا المجهول بعد القرن الثالث فلا
يقبل ولا يصح العمل به ما لم تتأيد بقبول العدول لغلبة
الفسق والكذب فيه

باقي القرون فوجه بصار المتواتر يعني حاصل اقسام اي ان ما
ان اي المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم الطمانينة
اي يطمئن القلب به عن ريطع وخبر الواحد المعروف بالعدالة
والضبط او ما في حكم المعروف وهو الذي اختلف فيه
مع نقل الثقات يفيد غالب الراي اي اعلم ان المعروف
عند اهل العلم ان اعتقاد الشيء ان كان راجحا على اعتقاد
نقيضه فهو الظن وغالب الراي وان كان مرجوحا فهو الوهم — بدل نقيضه — بدل يقينه
وان كان مساويا فهو الشك وعند قوم من المتاخرين
ان اعتقاد الشيء ان كان راجحا فهو غالب الراي وان كان
مرجوحا فهو الظن وان كان مساويا فهو الشك وقالوا ايد
اولى بكلام الله تعالى حيث قال ان الظن لا يغني من الحق
شيئا ولم يقولوا لا الظن لان الاعتقاد الراجح معتبر في احكام
الشرع بالاجماع والاولى ان يقولوا بان المراد ان الظن
لا يغني في الاصول والمسائل وهو مما رجح به السلف يكون اعتقادا
مرجوحا والمستثنى من خبر الواحد وهو القسم الذي يجوز
العمل به لكن لا يجب تمام قاله ــــ وسقط العمل بالجحد
الراوي اذا انكر بخلاف ما رواه من الحديث او عمل بخلافه
فذلك لا يخلو من ان يكون قبل بلوغه اليه وقبل روايته او
بعدهما او بعد البلوغ قبل الرواية او لم يعرف تاريخه
فتصير اربعة اقسام وعلى كل تقدير اما ان يكون الحديث
نصا اي لا يحتمل الخفي كله او لا يكون كذلك بل يحتمله
بوجه فان كان قبل البلوغ والرواية بعينها كان الخلاف
اولا لا يوجب ذلك طعنا في الحديث اصلا لان روايته
مطلقا بدون طعن ظاهر في صحته فالظاهر انه رجع اليه

عما كان

عما كان رآه وكذلك لو لم يعرف التاريخ لان رواية العدل
بدون طعن ظاهر في صحة الحديث وسقوطه مشكل موجب
العمل بالظاهر ويحمل على انه كان قبل الرواية لانه الحمل على
احسن الوجهين واحسن لم يتبين حاله وكذلك ان كان بعد
الرواية بشرط ان لا يكون الخلاف نصا بان كان اللفظ
عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مطلقا فعمل بقيده
دون اطلاقه او كان مشتركا فعمل باحد وجوهه وبالجملة ما يكون
التاويل الصحيح فيه لان تاويله وعمله بخلاف ظاهر الحديث
لا يخرج الظاهر وتاويله لا يكون حجة على الغير كما لا يكون
اجتهاده حجة في حق غيره فوجب العامل في رايه فان لم تصح
له وجه وجب اتباعه ولا فلا وان كان بعد الرواية او قبل
الرواية بعد البلوغ والخلاف بيقين فذلك يوجب طعنا
في الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف على
منسوخ او ليس بثابت وهو الظاهر من حال العدل فقد
بطل التمسك به وان كان باطلا بان خالف لقلة المبالاة
والتهاون بالحديث او لغفلة ونسيان فقد سقطت بذلك
روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا وكل ذلك مانع
من قبول روايته فان قيل انما يخرج عن العدالة
بعد الخلاف فلا يقدح ذلك في قبول ما رواه قبله كما لو
جن بعد الرواية او مات قلنا العدالة امر باطن لا يوقف
عليه الا بالاستدلال بالاجتناب عن المحظورات فاذا لم
يجتنب ظهر انه لم يكن بامره بخلاف الجنون والموت فان العقل
والدين كانا ثابتين يقينا فلا يظهر بالجنون والموت عدمهما وقته
بحث لان النسيان لا يمنع قبول الرواية وبقي ههنا قسمان

ما ذكرنا بيانه أن لا يقدح الراوي في الحديث بعد الرواية أو
بعملها بعد البلوغ والظاهر أن الأول قادح دون الثاني
مثال الفتوى ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال يغسل
الإناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح أنه أفتى بالتطهير بالغسل
ثلثا فسقط العمل بما روى ويحمل على أنه عرف انتساخه
بعده أو علم بدلالة الحال أن مراد الرسول الندب فيما وراء
الثلاثة ومثال العمل ما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي
عليه السلام قال أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثم صح
أنها زوجت بنت أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر وهو حين
كان عبد الرحمن غائبا فلما لحق عقد نوهب نكاح المرأة
بشهادة لأنه لأنه لما انعقد العقد بعبارتها على الحتي ومن
النساء فلأن ينعقد بعبارتها إلى نفسه عمل بخلاف الرواية
فيبين به نسخه وذلك لقوله إن كان بإذن عبد الرحمن فوقه
أو من غيره من أئمة الصحابة أي يسقط العمل بالحديث أيضا
إذا ظهر مخالفة الحديث من غير راويه من أئمة الصحابة وكان
الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم ومخالفة غير أئمة الصحابة
من أهل الفضل والطعن فيه لا يسقط العمل به على الإطلاق
بل له تفصيل يجيء من قريب فوقه والحديث ظاهر
لأنه لو جاز خفاؤه على أئمة الصحابة لا يقدح فيه مخالفتهم كما روي
أن النبي عليه السلام رخص للحائض ترك طواف الصدر ثم صح عن
ابن عمر رضي الله عنه أنه أفتى بخلافه وهو أنها تقيم حتى تطهر فتطوف
فلا يترك به العمل بالحديث المروي لأن الحديث في الصحيح حيث
العمل به ولكن حمل خلافه على وجه حسن وهو أن يقال الذي
خفاء الحديث عليه ولو بلغه لرجع عن الفتوى أما إذا لم يحتمل
الخفاء عليه فخلافه يسقط العمل به ويخرجه عن كونه حجة لأنه لما

انقطع

انقطع توهم عدم البلوغ ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن
رسول الله سواء رواه هو أو غيره كان أحسن الوجوه أن
يحمل على أنه عرف انتساخه فيترك العمل به وذلك مثل ما روي
عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام ثم صح عن الخلفاء أنهم أبوا الجمع
بين الجلد والتغريب ومعلوم أنه لم يخف عليهم الحديث
لشهرته وقد صح عن عمر رضي الله عنه أنه قال والله لا أنفي أحدا بعد
ما نفيت رجلا فلحق بالروم مرتدا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي
فتنة فعلمنا أنهم عرفوا انتساخ الجمع بين الجلد والتغريب فإن انتساخ
باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فوقه وحمل على الانتساخ
متعلق بالقسمين أي حمل الحديث على الانتساخ بمخالفة
الراوي قولا أو عملا أو بمخالفة غيره من أئمة الصحابة قال
وإن تعلق فيما إذا أنكر الراوي أي الحديث المروي عنه
وذلك على قسمين لأنه إما أن أنكر إنكار جاحد كأن قال
قال ما رويت لك هذا الحديث قط أو كذبت علي أو
أنكر إنكار متوقف بأن قال لا أذكر أني رويت
لك هذا الحديث أو لا أعرفه أو نحو ذلك ففي الوجه الأول
سقط العمل به بلا خلاف لكذب واحد غير معين
منهما ولكن ذلك لا يقدح في عدالتهما إذ كل واحد عدل
ووقع الشك في كذبه والأصل العدالة فيهما فلا نترك بالشك
ويحمل اختلافهما على النسيان والسهو وفائدته تظهر في قبول
رواية كل واحد منهما في غير ذلك الحديث وأما الوجه
الثاني فقد اختلف فيه فذهب الكرخي وأحمد بن
حنبل رحمهما الله في رواية عنه والقاضي أبو زيد ومن تابعه
المتأخرين إلى أن العمل يسقط به كما في الوجه الأول وقال

الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين لا يسقط كما لو لم يشك
الاصح ثم اولون بان الحديث ربما يكون صحيحا بالاتصال بالنبي عليه السلام
وبانكار الراوي سقط الاتصال بان الواقع ان كان عدم (قطعا)
روايته فظاهر ولئن كان روايته وهو انكرها وانكاره بنا
ء مع النقصان لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت
الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة اذا انكر
الاصل لانه حينئذ لا يصح للفرع الشهادة ولانه اذا لم يتذكر
بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل غير مقبولة وعامة
اهل الباب ان يتعلق كل واحد منهما في حق نفسه فيجب
للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق الغير
لانكار المروي عنه وفيه بحث لان نسيان المثبت لا يكون منافيا
له والنسيان ولئن كذلك لا يوجب الغفلة لان الانسان لا يخلو
عن مثل هذا النسيان والاصح الاول لان النسيان غالب
على الانسان وكل منهما عدل ثقة والنسيان لا يعارض الجهل
كما لا يعارضه جنونه وموته فقول المدعي مصدق يحل له
الرواية بخلاف الشهادة على الشهادة فان مبناها على
التحمل فاذا انكر الاصل سقط التحمل وبقي العلم فلا يحل
له الشهادة واما الرواية فمبنية على السماع دون التحمل
فانه لو سمع الحديث ولم يحمله المحدث ولم يعلم سماعه ايضا
حل للسامع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعي مصدق
في حق نفسه فيبقى له السماع فيحل له الرواية وايضا وقع مثله
من الثقات وسلمه المروي عنه مع نسيانه واشتهر ذلك
ومما يكون لعدم بان سهيل بن ابي صالح روى عن ابيه عن
ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد
ويمين فاذا روى ربيعة عنه قال سهيل لا ادري وبعد

ذلك بقوله حدثني ربيعة عني وفيه بحث اذ الامام صدوق فيجب
العمل بذلك الخبر والكلام فيه وقد قيل ان هذا الى سقوط
العمل بالحديث الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف خلافا
لمحمد بناء على اختلافهما في مسئلة وهي ان من ادعى على القاضي
انه قضى له على خصمه بكذا والقاضي لم يتذكر قضاءه وانكر
ذلك واقام البينة على ذلك يقبل عند محمد لاحتمال النسيان
من جهة القاضي ولا يقبل عند ابي يوسف لانكار من اسند
القضاء اليه فكذا في باب الرواية فصل والطعن المبهم
يعني الطعن بعيب مبهم ومفسر مختلفا فيه ومجمع عليه فالمبهم
فلا يعتبر كما لا يعتبر في الشهادة وكذا المفسر المختلف كالطعن
بالارسال فانه مقبول عندنا والاصح كالطعن بشرب النبيذ
لمن يستحل اباحته او ركض الدواب او كثرة المزاح وامثال
ذلك وكذا ان كان مفسرا بما يوجب الجرح بالاتفاق لكن
الطاعن يكون معروفا بالتعصب لمخالفة المذهب او متهما
به ولئن لم يكن كذلك بل يكون معروفا بالعدالة والانصاف والاتقان (يكون)
فيقبل فافهم فصل في المعارضة المعارضة لغة هي
المقابلة على سبيل الممانعة وفي الاصطلاح تقابل الحجتين
متساويتين في القوة على وجه يوجب كل منهما ضد ما
توجبه الاخرى والتناقض لغة التساقط والتخالف وفي
الاصطلاح اختلاف كلامين بالنفي والاثبات بحيث يقتضي
لذاته صدق احدهما وكذب الاخر وقيل هو التنافي وانما (فيه)
بين كلامين وجودا او عدما والتعارض والتناقض في كلام
الحكيم العليم الذي لا يعزب عنه شيء محال فان ذلك من
امارات العجز والجهل وانما يظن التعارض بينهما لجهلنا

[illegible]

بالناسخ والمنسوخ قوله انما يقع التعارض بينهما لجهلنا اذا
وقع التعارض بين النصين فطريق الخروج عنه الرجوع الى
التاريخ بمعرفة سبب النزول فاذا علم التاريخ وجب العمل
بالمتأخر فانه يكون ناسخا للمتقدم وان لم يعلم التاريخ
سقط حكمهما لتعذر العمل بهما وباحدهما معينا اذ ليس
احدهما اولى من الآخر على تقدير تساويهما فيجب الرجوع
الى غيرهما فاذا وقع التعارض بين الآيتين وجب المصير الى
السنة لو وجدت وهو معنى قوله ان امكن وان لم يوجد فيلزم
الرجوع الى اقوال الصحابة والقياس فان كان بين السنتين
وجب المصير الى اقوال الصحابة او القياس ثم من جوز تقليد
الصحابي مطلقا سواء يدرك بالقياس او لا فاصل ابي سعيد
البردعي اوجب المصير الى اقواله قبل القياس فان لم يوجد
فالى القياس ومن لم يجوز تقليد الصحابي فيما لا يدرك بالقياس
مثل ابي الحسن الكرخي اوجب المصير الى القياس قبل
اقوالهم فترتيب الحجج الكتاب والسنة والقياس ثم اقوال الصحابة
ثم القياس واختار المصنف الاول وفيه بحث لجواز المصير (او اجماع الصحابة)
عند تعارض الآيتين الى آية اخرى وعند تعارض السنتين
الى سنة اخرى او آية او اجماع او معقول وكذا في الثاني
ليظهر الحكم لو عدم تقابلهما او رجحان احدهما اذ التعارض
انما يكون ظاهرا والراجح ناسخ لقوة ثبات حكم منهما
فان قيل الرجحان انما يحصل بغير الجنس اذ لو كان
بالجنس فانما يكون للترجيح العدد لاشتراك الجنس في العلة
غير مرجح كما في الشاهد مع الشهود ودليل الرواية
مع الاكثر ولانه صار انتساخ آيتين او آيات بآية واحدة

وكذا في

وكذا في السنة فكيف يحصل الرجحان بالجنس قلنا الاكثر
سواء من جنس او من غير جنس يفيد زيادة الثقة وهذا امر
ضروري لان المتساويين متساويان ويعني الزائد مرجحا واما
الشهادة فلها نصاب شرعا على خلاف القياس فلا مدخل
للزيادة فيها كما في نصاب الركوع وما خرج عن القياس لا يقاس
عليه ولا نسلم ان كثرة الرواة غير مرجح وكما جاز انتساخ
الاكثر بالاقل جاز عكسه مع رجحان الاكثر وانتساخ آية او اكثر
في غير الحكم ايضا فافهم وعند تعذر المصير اليه
اي الى ما بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما
دليل اخر يعمل به او وجد التعارض في الحكم يجب تقرير الاصول
اي يجب العمل بالاصل في ذلك كما في سؤر الحمار فانه لما تعارضت
الدلائل فيه ولم يمكن العمل بالقياس في مسئلته وجب تقرير
الاصول وبيان التعارض من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت (ضت)
في اباحة لحم الحمار وحرمته فان عبد الله بن ابي اوفى وغيره
روى ان النبي عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر
وروى عن غالب بن ابجر انه قال قلت يا رسول الله عليه السلام
لم يبق لي من مالي الا حميرات فقال عليه السلام كل من سمين
مالك فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ولزم منه الاشتباه
في لعابه فانه متولد من لحمه وحكمه حكمه واعترضوا بان الاجماع (ع)
منعقد على ان المحرم راجح عند التعارض وبهذا
حكموا بحرمة لحمه وحينئذ يكون لعابه نجسا كما في سؤر الضبع
فانهم حكموا بنجاسته مع تعارض اخبار الحل والحرمة في
لحمه ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يلزم من حرمة اللحم نجاسة اللعاب
لان عرق الحمار ليس بنجس بالاتفاق مع انه ناشئ عن اللحم

كاللعاب فجاز أن يكون اللعاب نجسًا لا ذاك فاشتبه أمر اللعاب
وإنما حكم بنجاسة لعاب الضبع لنجاسة غذائه والكلب غذاؤه
أنتن من ذلك وجه آخر قال ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم لعاب
الحمار ليس بنجس لأنه يعتلف بالقت والتبن الثاني
أن جابر بن زيد روى أن النبي عليه السلام سئل أنتوضأ بما أفضلت
الحمر قال نعم وروى أنس رضي الله عنه أن النبي عليه السلام
نهى عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس وهذا يدل على
أن سؤرها نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضوان
الله عليهم فإن ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي بسؤر الحمار
والبغل ويقول إنه رجس وابن عباس رضي الله عنه كان يقول
إن الحمار يعلف القت والتبن فسؤره طاهر لا بأس بالتوضي
به وفيه بحث لأن الحمر لا دليل نص صريح في طهارته ولا نجاسته
محتمل كما ذكرنا في العرق والسؤر فكيف يعارضه وقول ابن
عباس مؤكد بالحديث دون قول ابن عمر وعندي صح فلا تعارض
بينهما ثم إن الصواب أن يقال إن نجاسة لحمه لا توجب نجاسة
لعابه كما في العرق فصار لعابه مشكوكًا وأما القياس فلا يصلح
شاهدًا لأن السؤر لو اشتبه بالعرق حتى لو يكون طاهرًا
إذ العرق طاهر بلا خلاف ولو اشتبه باللبن حتى لو يكون
نجسًا لأن اللبن نجس على الأصح وقيل لا يصلح القياس
شاهدًا إذ لا يمكن إلحاقه بسؤر الكلب في النجاسة لقلة (وتقريبه)
حرمة اللحم لكونه مباحًا في الابتداء ونجاسته لا دون الكلب و
بسؤر الهرة لزيادة اختلاط الهرة ووجودهما للضرورة
وإثبات الطهارة والنجاسة يكون بعلة جامعة
بين الفرع والأصل وذلك غير جائز لأنه نصب الشرع ابتداءً

وإذا صار السؤر مشكوكًا طهارته ونجاسته فالطهورية ثم بقي بأمر لا (صح)
وسواسًا كان على ما كان يدل بأن الشك فيه لأن اليقين
لا يزول بالشك فيقول أصل الماء طاهر والأصل بقاؤه و
(والحدث) والحدث قبل الوضوء كان يقينًا والأصل بقاؤه ولا يزول
اليقين بالشك وإذا كان الحدث يقينًا وجب ضم التيمم
لتحصيل الطهارة بيقين فهذا غاية ما يقرر كلامهم وفيه بحث
لأن الحدث بعد الوضوء إذا كان باقيًا كما كان يقينًا فما الفائدة
في الوضوء مع إمكان تنجس الأعضاء بل يجب أن يقتصر على التيمم
واعترضوا على قولهم بأن الماء في الأصل طاهر وطهور فينتقض بعين
قولهم بحكم ببقائه لذلك وجب أن لا يحكم ببقاء الحدث كما كان
لأن الطهور يزيل الحدث بالاتفاق وأجاب بعض الشا[رحين]
بأنا لو لم نقل بنفي الطهورية أمكننا تقرير الأصول لزوال
الحدث ح وفيه بحث لأنه ح لا يكون تقرير الأصول أيضًا
وانتصابه في هذه في بقي من الأصول لا استمرار أصل الحدث
إذ هو مقتضى جهة المسألة كما ذكرنا ويمكن أن يقال ووقع
الشك في الطهورية لاختلاط عين الماء به فعينا ضم التيمم للتيقن
وليس يتحقق منه المسألة سوى ما ذكر وزعم بعض الشارحين
أن المراد بقي من أصل الماء أو أصل نجاسة السؤر لأن
الأصل في المتنفض من النجس أن يكون نجسًا وفساد هذا
الرأي واضح لأنه متى كان السؤر نجسًا فلا يجوز التوضي به
ويتعين التيمم والصواب أن يقال الأصل في الماء الطهارة
والطهورية ووقع الشك في الطهورية لاختلاط عين الماء به
فضممنا التيمم لتحصيل الطهارة يقينًا وأما نظيره المعارض
من آيتين والمنضمة إلى السنة فوضع فافترقا وأما تنبيه العزم

وقوله ٢ فاذا قرى القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول
بعمومه يوجب القراءة على المقتدي لوروده كله في الصلاة
باتفاق اهل التفسير والثاني ينفيها عنه اذ الانصات
لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلاة عند عامة اهل
التفسير فتعارضا فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من
كان له امام فقراءة الامام له قراءة وفيه بحث اذ جاز الجمع بين
الآيتين بان يقرأ الامام الفاتحة ويسكت حتى يقرأ المقتدي
الفاتحة كما هو مذهب الشافعي عفوي عن الجهرية لا لعدم الانصات
وح لا تعارض بينهما ونظير التعارض بين السنتين والمصير
الى القياس ما روى نعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي عليه السلام صلى
صلوة الكسوف ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام
صليها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فلما تعارضا صير
الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات في كونها لا تزيد
من ركعة فافهم —— واذا وقع التعارض بين القياسين
لم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض
كما سقط العمل بالنص عند التعارض ووجب الرجوع
الى ما بعده بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان القياس شرع
للعمل به لا يجري فيه النسخ والتغيير فهو صالح للعمل به
ما لم يتبين فيه خطاؤه لاصابة المجتهد اولا فاذا تعارض
القياسان فللمجتهد ان يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه
بخلاف النص فانه قابل للنسخ فلا يصلح للعمل به الا اذا
كان غير منسوخ فاذا تعارض النصان يكون احدهما
منسوخا ضرورة فلا يصلح للعمل به فلا يجوز للمجتهد
الاختيار ما لم يتبين الناسخ والمنسوخ واعلم انه لو قلنا

ونظيرها المسلم والامام لا يسكت بعد الفاتحة لكون التعارض بينهما

تساقط

بتساقط القياسين لما آل الى الحجر حكم اي لا دليل اذ
ليس بعد القياس دليل شرعي يصار اليه فالعمل باستصحاب
الحال وهو ابقاء ما كان على ما كان رجوع الى بلا دليل اذ الاستصحاب
ليس بحجة عند المحققين والعمل بلا دليل غير جائز فكان
العمل باحدهما وهو حجة في حق العمل اولى من القول
بتساقطهما والعمل بالحال بخلاف النص فان بعده
قياس واثر مثاله كما يكون للمسافر انائين الماء احدهما
نجس والآخر طاهر وهو محتاج الى شرب الماء فيتحرى
ويشرب بخلاف ما يحتاج الى التوضي فانه لا يتحرى لوجود
الخلف وهو التراب انما تكون شهادة القلب لان لقلب المؤمن
نورا يدرك به ما هو خفي لا دليل عليه لقوله عليه السلام اتقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله والفراسة ربما تغلط واذا
عمل باحد القياسين لا يجوز له ان يعمل بالآخر الا اذا ظهر
خطاؤه بدليل فوق التحري وقال الشافعي رح يعمل
بايهما شاء من غير التحري لتساويهما في الاعتبار عنده اعلم انه
بغير هذا الموضع وفيه بحث لان القياس وان لم يجر
فيه النسخ لكنه قد يكون باطلا فاذا تعارض القياسان
يكون احدهما باطلا بالقطع كما في النصين المتعارضين
وهما ساقطا العلامة للقياس والنص والمجتهد بحياله
العمل باجتهاده في جميع الادلة الشرعية عند التعارض وغير
التعارض اصابه اولا لا الاجماع فان العمل على ليس
الفراسة والمنام والالهام غير حجة في الشرع بالاجماع
والفراسة انما تعتبر في العادات لا في الشرعيات وهذا
والحديث عليه اتقوا انما يفيد القياس بالدلائل العقلية

بدل اذ
بدل نورا
بدل بتحرٍ

فاذا تعارض القياسان يجب على المجتهد ان يتحرى حتى يظهر
عليه رجحان احدهما او يظهر له دليل عقلي كما في تعارض قياس
لعاب الحمار على عرقه وعلى لبنه فانه اذا ظهر عنده ان الاظهر
الترجيح لان مشابهة اللعاب بالعرق اقوى اذ للعرق حكم الطاهر
واللعاب يترشح من المسام الضيقة كالعرق بخلاف
اللبن او يتمسك بالدليل العقلي ويقول الحمار [illegible] يعلف بالقت
والتبن وغيرهما من الاشياء الطاهرة فيكون لعابه كاللبن
منها طاهرا كما قال ابن عباس رض وقال ثم التعارض
قد يقع في وقت واحد في الوقتين لا يتحقق التعارض
كما في قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن فذهب ابن مسعود رض الى ان عدة الحامل
بوضع الحمل لان سورة النساء القصرى نزلت بعد
سورة البقرة وقال علي وابن عباس رض عدة الحامل ابعد
الاجلين من الوضع واربعة اشهر وعشر لان الشرع اعتبر في
عدة الوفاة اجل براءة الرحم واجل وفاء العهد وحق الصحبة
وحدد الشرع اربعة اشهر وعشرا لغير الحامل المتوفى عنها
مع حصول البراءة باقل من مدة ونهى عن الزينة ويعضد
قول ابن مسعود ... كما في تحليل لا يتحقق التعارض
في قاتلوا في سبيل الله ... ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة فان الاولى في الجهاد والثانية في غير بدلالة
الآيات الدالة على فضيلة الجهاد وثواب الشهادة
بعلمه من عند الله ... تعارض لا يمكن ...
ما آيات ... لم يكونا متساويين في القوة لم يتعارضا

قياسي — الظاهر له صح ويضعف عنه ... كالعرق صح — اشهر صح — زوجها صح — ان يقلد

كرواية ابن مسعود رض انه قال عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ
مع رواية ... انه عليه السلام قال انه لا ينقض مسه لانه ليس الا
قطعة لحم فان الثاني راجح لموافقته للاستدلال بالمعقول
قال واختلف مشايخنا في اقسام الترجيح
بوجه الدليل المثبت على النافي والمراد بالمثبت ما يثبت
امرا عارضا وبالنافي ما ينفي العارض فعند تعارضهما يترجح
المثبت على النافي عند الشيخ الكرخي واصحاب الشافعي
رحمهم الله عليهم وقال عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار
من المعتزلة انهما يتساويان فيتعارضان الحق الاول وقيل
ان المثبت يخبر عما ثبت بالدليل والنافي يعتمد الظاهر كما
في الجرح والتعديل فان الجارح يخبر عما رآه من فعله والمعدل
يقول انه ما ارتكب ... وهو ما رآه ... وفيه بحث
لان النافي قد يخبر عما ثبت بدليل ... كما يقول
الجارح انه قتل فلانا ويقول المعدل انا رأيته بعد ذلك
واصح عيسى والقاضي بانهما يتساويان لان المخبر في كليهما
عدل فلا يجوز الا ... بل يطلب الترجيح من وجه
آخر وفيه بحث لان النافي قد يكون وظيفته الاخبار عن الظاهر
لا عن التحقيق كالمعدل فلا يتساويان المثبت والحق ان النفي
على اقسام نفي يعرف بدليله ونفي لا يعرف بدليله بل بعمل
الظاهر ونفي مشتبه كما يحتمل ... في الاول والثالث يطلب الترجيح
بوجه آخر وفي الثاني يكون المثبت راجحا واختلف علماء
اصحابنا المتقدمين ... ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رحمهم الله
في تعارض المثبت والنافي في بعض الصور فعملوا بالمثبت وفي
بعضها بالنافي ففي مسألة خيار العتاق وهي ما اذا اعتقت
الامة المنكوحة وزوجها ... لها خيار فسخ النكاح كما اذا

كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله اخذوا بالمثبت فانه
روي عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وكان زوجها حرا
فخيرها النبي عليه السلام وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية
لاتفاقهم على ان زوجها كان عبدا في اصل العتق وروي ايضا
عنها ان زوجها كان عبدا حين اعتقت وهو ناف لانه مبقي
على الامر الاصلي فاخذوا بالمثبت وفي حوادث نكاح المحرم اخذوا
بالنافي فان يزيد بن الاصم رحمه الله روى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة
بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن الاحرام وهو مثبت لانه
يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس انه تزوجها
وهو محرم وهو ناف لانه مبقي على الحالة الاولى لان الاحرام كان
ثابتا قبل التزوج فاخذوا به فوضع ولما اتفقت الروايات على
انه عليه السلام لم يكن في الحل الاصلي حتى يجعل الاحرام عارضا بل
لما قال ابو الحسن الكرخي من علمائنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام
عارض والحل اصلي فكان نفيه منهم عملا بالمثبت لا بالنافي فقال
اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلفت
في الحل العارض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام ايضا
وفي قوله اتفقت الروايات نظر لانه روي ان النبي عليه السلام
بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت
الحارث وهو عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا ذكر في كتاب
معرفة الصحابة فعلى هذا لو تعارض الجرح والتعديل لان
الجرح اولى وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا والتعديل ناف
لانه مبقي على الاصل اذ الاصل العدالة قال

والاصل في ذلك يعني الاصل في هذا البحث ان النفي لانه
اقسام ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل وما لا يعرف
بدليل بل يكون مبنيا على استصحاب الحال الذي هو ليس

الحل

المراد بما تعارض الروايات انفا وعامتها لا كلها منه

بدليل

بدليل وما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مبنيا على دليل ويجوز
ان يكون مبنيا على استصحاب الحال فان كان مما يعرف
بدليله في نفي دليل كان مثل الاثبات اذا كان الدليلان متساويين
وان كان مما لا يعرف بدليل فلا يعارض الاثبات لان ما لا دليل
له لا يقابل ما له دليل وان كان مما يشتبه حاله وجب التفحص
عن ذلك الخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل لانه
اعتمد ما ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عما
ثبت بدليل كان مثل المثبت فيطلب الترجيح من وجه اخر
خوضا ولا ادلا يعني ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله
اذ كان مما يشتبه حاله ولم يعرف ان الراوي اعتمد الدليل
فلا يكون مثل الاثبات والنفي في خبر بريرة مما لا يعرف الا بظاهر
الحال والاستصحاب وهو انه عرف العبودية الثابتة بلا
دليل بخلاف الحرية العارضة فانها لا بد ولن يكون لها دليل
ورجح قوم خبر العبودية على خبر الحرية بان راوي العبودية عروة
بن الزبير وقاسم بن محمد بن ابي بكر رضي الله عنه عن عائشة رضي الله عنها
وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم وكان سماعهما عنها مشافهة
وراوي خبر الحرية الاسود عن عائشة رضي الله عنها وسماعه عنها
من وراء حجاب فيرجح الاول ذكره البيهقي في المبسوط وكتب
الراوي وبان دليل الحرية دليل العبودية فيدل ذلك على النفي
في حديث ميمونة يعرف بدليل لان هيئة الاحرام دالة عليه واذا
تعارضا بجواز رواية ابن عباس انه محرم على رواية يزيد لانه لا
يعدله في الضبط والاتقان فان قوة الضبط يدل على قلة
الغلط ورجح قوم خبر الحل بان ابا رافع كما مر اخبر ايضا
انه عليه السلام كان بالمدينة وهو حلال وهو كان سفيرا بينهما واخبر
عن الحال والمكان فيرجح برواية اتقان مع انضمام رواية يزيد

دليل

والسهو منه

بلغ

التسمع انه سمع عن ميمونة رضي الله عنها انه عليه السلام تزوجها وهو حلال لانها
كانت خالته يزيد كذا في المصابيح فصح وطهارة الماء وحل
الطعام يعني اذا اخبر مخبر بطهارة الماء واخر بنجاسته او اخبر
بحل طعام او شراب واخر بحرمته فالاخبار بالطهارة والحل
ناف لانه مبقي على الامر الاصلي والاخبار بالنجاسة والحرمة
مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي في مثل الصورتين يمكن ان
يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء
طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه عرف طهارته بدليل يوجب
العلم ويحتمل ان يكون النفي على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر
بظاهر الحال وهو الاصل في الماء الطهارة فلا تعارض
لكن المثبت وان ثبت انه اخبر عن علم يقع التعارض بين
الخبرين لان كلا منهما مبني على دليل وعند التعارض يجب
العمل بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام
لان استصحاب الحال ولنه اكبر دليلا كذا قيل يصلح مرجحا
في ... لكتب الشافعية ... وفي التمهيد [illegible] عامة
اصحاب ابي حنيفة رح وبعض اصحاب الشافعي رح الى ان احد
الخبرين لا يرجح على الاخر بكثرة الرواة واما الذكورة والحرية
وذهب اكثر اصحاب الشافعي رح وقوم من اصحاب ابي حنيفة
رح الى انه يرجح لان قول الاكثر اوقع في الظن وابعد من
السهو واقرب الى افادة العلم لان خبر كل واحد يفيد
ظنا وكثرة الظنون تغلب الظن حتى ينتهي الى القطع
كما في التواتر ولان في الاكثر مثل ما في الاقل مع زيادة يوجب
الترجيح الا ترى انه يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر
الاثنين حجة للطهارة العامة دون خبر الواحد فكذا كان في
الاخبار وكذلك يرجحوا الحرية والذكورة في العدد دون الانفراد

يعني

لكان صح

الطهارة صح

الماء صح

خبر صح

يعني فلو اخبر الحرين راجح على العبدين وخبر الرجلين
على خبر المرأتين فاما خبر حر واحد فيقبل من خبر عبد واحد وخبر
رجل واحد فمثل خبر امرأة واحدة لان خبر الرجلين الحرين
حجة تامة دون خبر العبدين ودون خبر المرأتين كما في الشهادة
بخلاف الآحاد لانه ان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان
خبر حر واحد بمنزلة خبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة
واحدة واستدلوا على هذا بمسائل الماء فانه اذا اخبر
واحد بطهارة الماء واثنان بنجاسته او على العكس يجب
العمل بخبر الاثنين ولو اخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته
او على العكس يتحقق التعارض ويعمل السامع باكبر رأيه
ولو اخبر باحدهما مملوكان ثقتان وبالاخر حر ثقة يعمل بقول
الحرين نص على هذا محمد رح في المبسوط فاذا ذكرنا في مسائل
الماء يثبت في الاخبار ايضا وقال المصنف هذا النوع من
الترجيح الى العدد والذكورة والحرية متروك باجماع السلف
فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار
الاحاد ولم يرو عن احد منهم انه رجح عند التعارض بكثرة عدد
الرواة والذكورة والحرية كما رجحوا بزيادة الضبط والاتقان
والفقه فلو كان صحيحا لتمسكوا به وفيه بحث لان هذا النوع
من الترجيح اعتبره النبي عليه السلام والخلفاء الاربعة رضي
الله عنهم فان النبي عليه السلام لم يعمل بخبر ذي اليدين حين قال
للنبي عليه السلام اقصرت الصلوة ام نسيت حتى اخبر ابو بكر
وعمر وانكر ابو بكر رضه خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى
انضم اليه خبر محمد بن مسلمة وانكر عمر رضه خبر ابي موسى الاشعري
في قوله عليه السلام اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن
له فلينصرف حتى رواه ابو سعيد الخدري رضه وكان علي رضه

بدل خبر

بدل باكبر رأيه

ثبت ما صح

كان رح

السنة لا يقبل خبر الواحد حتى ينضم اليه غيره كيف وهذا
النوع من الترجيح ضرب لما ذكرنا واحتياج الى مسئلة
الما بان العدد يعتبر في حقوق العباد دون حقوق
الشرع لان خبر الواحد والمثنى والجمع العدد والرجل
والمرأة في وجوب العمل سواء لان كل واحد يوجب
غالب الرأي وقد لا يعتبر للكثير في حقوق العباد ايضا
فانه لا يرجح لطالب الشهادتين بكثرة العدد وايضا هذا قول
محمد خاصة وهو خلاف قول ابي حنيفة رح وابي يوسف رح
وفيه بحث لان حقوق الشرع اولى بالاحتياط لعمومه
ولا نزاع في حصول غالب الرأي بكل منهما وانما الكلام في
الترجيح عند التعارض وللشهادة نصاب لا يعتبر في
الزائد عليه بخلاف الاخبار فلا نصاب عليه كالنصاب في
الزكوة هذا هو المشهور من الترجيح في كتب من الايراد
وفي اضعاف مثله يوجد في التعليقات اي الراوي والمروي
والمروي عنه والدليل والمدلول والخارج عنهما وفي العبادات
الى الاصل والعلة والفرع والمدلول الخارج وفي التعليقات
الى القوة والضعف وفي المختلفات الى اقسام اخر
يطلع عليها من اتقن ذكرها في كتاب اللوامع وكتاب
الاصول فاطلب فصل وهذه الحجة التي
مر ذكرها من الكتاب والسنة باقسامهما من الخاص والعام
والظاهر والنص وغير ذلك والمتواتر والمشهور والآحاد
ولا احد يحتمل البيان والبيان هو توضيح ما فيه خفاء
فان قلت المحكم كيف يحتمل البيان قلت
يحتمل بيان التقرير وبيان التقرير هو بمعنى كما هو
ليقطع احتمال الغير بالكلية كقوله تعالى وما من دابة في الارض

بدل حقوق
بدل الراجح
بدل ما تبين
بدل الحجج
والمتواتر

ولا

ولا طائر يطير بجناحيه ثم بيان الشيء قد يكون بالكلام وبالفعل
وبالاشارة والرمز واقسام البيان خمسة بيان التقرير وبيان
التفسير وبيان التغيير وبيان التبديل وبيان الضرورة
عرفت بالاستقراء اما بيان التقرير فكقوله تعالى ولا طائر يطير
بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال
للبريد طائر ويقال فلان يطير بهمته فكان قوله يطير
بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا للاحتمال وان
كان بالمجاز وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان الملائكة
لكونه جمعا محلى باللام شامل لجميع الملائكة لكن لاحتمال
تجوز ارادة البعض قرر معنى العموم فيه بقوله كلهم اجمعون
وكذا في المسائل لو يقول الرجل لامرأته انت طالق
ثم يقول عنيت الطلاق عن النكاح لان الطلاق
بالشرع والعرف اختص برفع قيد النكاح وصار
حقيقة فيه لكن يحتمل رفع قيد اخر باعتبار اصل الوضع
ولو كان مجازا بحسب هذا الوضع فقوله عنيت رفع قيد
النكاح يقطع ذلك الاحتمال ويجوز هذا البيان موصولا
ومفصولا بالاتفاق لان التقرير يحصل بكليهما قوله
وكذلك اي ومثل بيان التقرير بيان التفسير في انه يصح
مفصولا بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك
والمشكل والمجمل والخفي ويختص المصنف به المجمل والمشترك
مثاله وكذلك كبيان النبي عليه السلام لقوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة لكن بيانهما حاصل بالقول والفعل وهو قوله
عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي والزكوة بقوله عليه السلام هاتوا
ربع عشور اموالكم ومثل لحوق البيان بقول الرجل لامرأته
انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق

كبيان النبي عليه السلام

فإنه يكون بيان التفسير إذ المنوية والمجمل واشباههما من
الكنايات مشتركة مجملة فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير
يجب العمل بأصل الكلام فيخرج المنوية والمجمل ثم لا يجوز
تأخير هذا البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل لأنه يؤدي إلى
تجويز تكليف ما لا يطاق وأما تأخيره إلى وقت الحاجة إلى
الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وأبي
هاشم والحنابلة وبعض أصحاب الشافعي بناء على أنه لا يجوز
الخطاب بما لا يفهم قلنا هذا إنما يقتضي وقت العمل وأما قبله فلا
على أنه منقوض بالمتشابهات وقد وقع هذا إذ نزل قوله
تع أقيموا الصلوة ثم بعد ذلك بين تفسيره جبرئيل والنبي عليه
وكذا قوله والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ثم بين
النبي عليه بعد ذلك موضع القطع وما يجب القطع بسرقته
وزنا ووصفا قال وأما بيان التغيير
فهو تغيير موجب الكلام كالتعليق والاستثناء والتخصيص
نحو أنت طالق إن دخلت الدار أو إن شاء الله وعبيدي أحرار
إلا سالما فإنه لولا التعليق لوقع المعلق ولولا الاستثناء
لثبت موجب المستثنى تمامه منه وكذا التخصيص واتفق
الفقهاء على أن الاتصال شرط في التعليق والاستثناء لفظا
أو في حكمه كقطعه لتنفس أو سعال أو عطاس ونحو ذلك
ونقل عن ابن عباس رض جواز الفصل في الاستثناء وإن طال
الزمان وما بعده قوم عن الحسن وطاوس وعطاء أنه يجوز
ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وقال أحمد بن حنبل رح
ويصح يجوز الانفصال بشرط الاتصال في النية ويكون منه
وبين الله كما يجوز تخصيص العمومات بالنية وحمل على
مذهب ابن عباس رض أصح الفقهاء بأنه لو صح الانفصال

المستثنى منه بتمامه
لاتصاله صح

لما قال النبي عليه من حلف على شيء ورأى غيره خيرا منه فليكفر
عن يمينه وليأت بالذي هو خير على التعيين بل فليستثن أو جعله
مخيرا بينهما لأن الاستثناء أسهل من التكفير وهو عليه
في الإرشاد إلى طريق حل الأيمان وأيضا لو جوز الانفصال لم
يثبت شيء من العقود ولم يتعين كالإقرار والطلاق والعتا
وغير ذلك لجواز الاستثناء بعد حين وكذا لما علم صدق صادق
ولا كذب كاذب ولم يحصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد
وذلك خلاف الشرع والعقل ولأصحاب ابن عباس رض
بأن النبي عليه سأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف
وغيرها فقال غدا أجيبكم ولم يستثن فانقطع الوحي بضع
عشر يوما ثم نزل قوله تع ولا تقولن لشيء إني فاعل
ذلك غدا إلا أن يشاء الله حتى قال إلا أن يشاء الله فقال عليه
إن شاء الله ملحقا بقوله غدا أجيبكم وفيه بحث لجواز أن
يكون مقصوده أفعل إن شاء وأيضا قال النبي عليه السلام
لأغزون قريشا ثم سكت وقال بعد إن شاء الله قلنا
جاز أن يكون سكوته لعارض لا يخل بالاتصال حكما وأيضا
إن شاء الله شرط لا استثناء وأيضا ينقل عن الناس أنه استثناء
ولعلهم أطلقوا لفظ الاستثناء عليه مجازا قوله واختلف
في خصوص العموم التخصيص إخراج بعض ما يتناوله العام
ومراد من لم يجعل الاستثناء تخصيصا دون الاستثناء
لا خلاف أن العام إذا خص منه شيء بدليل مقارن
يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ وأما العام الذي
لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متراخ عند الكرخي
وعامة المتأخرين من أصحاب أبي حنيفة رح وبعض أصحاب
الشافعي رح وعند بعض أصحاب أبي حنيفة رح وأكثر أصحاب

ان امر به ولا شبهة وعامة المعتزلة لا يجوز تخصيصه متراخيا
كما يجوز متصلا وبه قال اصول المختار والمسلك بعدم جواز
التخصيص متراخيا انه اذا ورد متراخيا لا يكون تخصيصا
بل يكون نسخا والفرق ان المراد في التخصيص يكون
بعض افراد العام ابتداء وفي النسخ يكون الجميع
مرادا ابتداء وفي خلال النسخ بعض افراده من قال
ان العام قطعي في الجميع امتنع التخصيص متراخيا ولا امكن
كونه قطعيا ومن ذهب الى انه ظني جوز وحكم النسخ في
الباقي بعد النسخ لا يصير ظنيا وفي التخصيص يصير لان
صيرورته ظنيا باعتبار قوله خرج بعض افراده بالتعليل بدل صيرورته
ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق الاحتمال الى بدل الى
الباقي فيه وبناء الخلاف المذكور مبني على الخلاف في بدل الباقي
موجب العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال
ارادة البعض منه كما هو ظني بعد التخصيص فكان تخصيصه
بيان تغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه قطعي
قبل التخصيص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا
كما مر في صدر الكتاب فكان التخصيص تغييرا له من
القطع الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا كا
لتعليق والاستثناء وفيه بحث لان البيان انما يعني
بالنسبة الى المعنى لا بالنسبة الى الظن والقطع ولو
كان كذلك لكان بيان التقرير ايضا بيان تغيير لانه
يغير الاحتمال الى القطع احتج من لم يجوز متراخيا
تمسك في بيان التغيير انه لا يجوز الخطاب بما لا يفهم وقد
مر جوابه احتج من جوز بالعقل والنقل اما العقل

فلانه

فلانه جاز عقلا ان يقول السيد لعبده كل من دخل داري
غدا فاعطه درهما وعند الغد يقول لا تعطه لفلان واما
النقل فلقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه
وللرسول ولذي القربى وهذا عام في كل غنيمة ثم بين
عليه السلام ان السلب للقاتل اما مطلقا او برأي الامام فاخر
الى وقت الحاجة وانما قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم فقال ابن الزبعرى قد عبد الملائكة والمسيح
فتوقف النبي عليه السلام الى ان نزل ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون فان قلت لا نسلم انه
بيان للآية بل هو بيان لجهل المعترض لان ما انما يكون
لما لا يعقل فلا يدخل فيه الملائكة والمسيح قلنا ولم ينكر
لما قاله لانه كان فصيحا عالما باللغة ولما توقف النبي عليه
السلام ولانها جاءت في قوله تعالى والسماء وما بناها قوله وعلى هذا
اي على ان الاتصال شرط في التخصيص عندنا قال علماؤنا
ثم اذا خص بخاتمه لاحد وبالفص منه لآخر موصولا يكون
مخصوصا اي تخصيصا للاول وهو كالايصاء بالخاتم للاول
هو عام بالنسبة الى الحلقة والفص لشمول اسمه لهما وان
فصل لم يكن تخصيصا للاول بل يصير معارضا للعام
والعام مثل الخاص في الايجاب فيثبت المساواة بينهما
في الاستحقاق فيكون الفص بينهما نصفين وهذا قول
محمد خلافا لابي يوسف فانه جعل الفص للثاني فان
قلت الثاني اما مخصص او ناسخ وعلى التقديرين
يكون راجحا لثبوت حكم الخاص والناسخ دون العام
والمنسوخ بالاجماع قلت جاز ان لا يكون شيء منهما
بان نسي الموصي الاول واوصى ثانيا او رجع عن الاول
لكن فيهما بحث ويقول الخاص اقوى من العام

ولئن قلنا ان العام قطعي لغلبة خصوص العمومات وغلبة
تعين الخصوصات بها اما ولثبوت حكم الخاص بالتخصيص
دون العام قال ____ واختلفوا في كيفية عمل
الاستثناء، الاستثناء اخراج شيء من نفي بالا او احدى اخواتها نها
وله شروط ثلاثة احدها الاتصال ذكره وضعا كذلك الثاني
ان يكون المستثنى داخلا في الكلام الاول لولا الاستثناء
نحو رأيت القوم الا زيدا وانت تحكي الا وحده فان لم يكن
داخلا كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة
بل مجازا الثالث ان لا يكون مستغرقا والا كان عبثا ثم
اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء الى موضعه فعندنا الاستثناء
يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى اعتبارا للاول فيجعله
بالتكلم بالباقي تكلم بكل او الباقية بمنع بعض الاستثناء يمنع
التكلم بحكمه العام بقدر المستثنى فيكون الاستثناء تكلما
بالباقي بعد الاخراج يعني يكون الحكم على الباقي بعد
الاخراج وينعدم حكم المستثنى منه في المستثنى لعدم
دليله لا للاستثناء كالغاية في عدم الحكم فيما وراءها لعدم
دليله لا لذكر الغاية فاذا قيل على الف الا مائة يكون معناه
على الف تخرج عنه مائة الى تسعمائة كان الالف الا مائة اسم
لتسعمائة وتمت لان الاستثناء نص في خروج حكم
المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصلح ضد حكمه
معه بخلاف دليل الغاية فانه ليس كذلك فهي نحو ضرب
الى المنزل وحاوية وعند الشافعي رحمه الله الاستثناء يمنع
حكم المستثنى منه بطريق المعارضة يعني يكون حكم المستثنى
منه عاما شاملا للاخراج ويعارضه الاستثناء في ذلك
الحكم كالعام مع الخاص بعينه وهذا دليل اكثر اصحاب
الشافعي رحمه الله الى ان الاستثناء تخصيص وعنده معنى

قوله

قوله على الف الا مائة فانها تثبت على ذا المختار انه تكلم بالباقي
بعد الثنيا مع اثبات حكم المستثنى ونفي بعد يشهد له
التبيين وسيان ماسوا المختار قوله كما اختلفوا في التعليق
يعني اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء كما اختلفوا في كيفية عمل
التعليق كما مر ان التعليق عندنا لا يخرج الكلام عن ان يكون
انعقاده لحال بل يمنع وقوع الحكم لعدم الشرط وعنده يخرج
الكلام عن ان يكون انعقاده لحال بل يكون انعقاده على تقدير
وقوع الشرط فهو اعتبر تحقق الانعقاد قبل تحقق الشرط وجعل
ع التعليق معارضا له قبل الشرط ونحن اعتبرنا تحقق الانعقاد
عند الشرط لا قبله قوله وعلى هذا الخ على ان عمل
الاستثناء عند الشافعي بطريق المعارضة اعتبر
صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء عاما في القليل والكثير ما يدخل تحت الكيل وما لا
يدخل مثل الحفنة والحفنتين لان معناه عنده لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا حال المساواة والطعام ساوفانه
جاز الكم تعم والطعام اسم جنس دخل اللام فيستغرق
الجميع فلما استثنى المساوي بقي ما وراءه داخلا تحت
معاف الصدر والمراد بالتساوي التساوي في الكيل بالا
فبقي غير المساوي في الكيل وهي التي كبيع الحفنة بالحفنة
وبالحفنتين داخلا في صدر الكلام بعمومه وفي هذا
النقل نظر لان المشهور من مذهبه عدم اعتبار الكيل
وعندنا لما كان الاستثناء المتصل تكلما بالباقي بعد
الاخراج لزم ان يكون المستثنى منه من جنس المستثنى
ليكون الاستثناء متصلا وهذا لو قيل ليس في الدار
الا زيد يفهم تقدير الانسان لا الحجر والاشياء ولو قيل لا
لا ناكل الحجر الا في المخمصة يفهم لا ناكل في الاحوال المناسبة

لحال لا كل من السعة والوسط والشح والمخمصة لا حال
المستثنى او الركوب او الكتابة وغير ذلك والمستثنى المساواة
الكيلية التي هي حال من احوال الطعام المخصوصة فيحمل
الصدر حينئذ على عموم تلك الاحوال فيكون معناه لا تبيعوا
الطعام بالطعام في جميع الاحوال الكيلية من المفاضلة
والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة واما قلنا ان
المساواة كيلية بالاتفاق تمامي ويدل عليه قوله كيلا بكيل
ويدل العرف فان الطعام لا يباع عادة الا كيلا وقد
حكم بان الاتلاف فيما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل
بل القيمة لفوات المستوى فكان الكيل كالمذكور مع المساواة
واذ في الكيل نصف صاع وهذا في الوزن نصف صاع الطعام
اذا كان نصف صاع او اكثر ولما لم يرد المساواة بالكيل
كانت الحالتان الاخريان بناء على ذلك لان المفاضلة عبارة
عن رجحان احد المتساويين على الاخر والمجازفة عبارة عن الكيلية
التي لا يعلم انه مساو للاخر او مفاضل فيعلم ان صدر الكلام لا
يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل فلا يصح الاستدلال
به على حرمة بيع الحفنة بالحفنة او بالحفنتين وفيه بحث
لانه يقدر باعتبار المساواة الكيلية في المستثنى من المساواة
العين الكيلية في الصدر فلا يقتضي المفاضلة والمجازفة في
الكيليات مع انه خلاف ظاهر النص قال … احتج
اصحابنا فيما يعمل الاستثناء عند اصحابنا انه يحصل الكلام
تكلما بالباقي بعد الاخراج وعند الشافعي رحمه الله يصير
معارضا لما دل عليه المستثنى منه والكل من الفريقين
حجج وذكر المصنف حجة الاصحاب فقط والمختار ان
الاستثناء تكلم بالباقي بعد الاخراج مع اثبات حكم المستثنى

لما علمنا ان الاستثناء نص في حكم خروج المستثنى من حكم
المستثنى منه حتى لا يعم فيه فاذا ادخل على الالف الا مائة
يشهد صريح العقل لم يعمل على الالف دون مائة فانها يعيد
على ونرى بعد كلمة التوحيد فانا اذا قلنا لا اله الا الله
يشهد انه معناه لا اله موجود الا الله فانه موجود
واستدل الاصحاب بوجهين الاول بقول اهل اللغة ان
الاستثناء اخراج وتكلم بالحاصل بعد الثنيا وهذا دال
على ما ذكرنا لان الحاصل بعد الثنيا ما ذكرنا الثاني لو كان
حكم المستثنى منه عاما قبل الاخراج لزم الكذب في الاخبار
والانكار بعد الاقرار لان الله تعالى ذكره عن نوح
عليه السلام فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فلو كان المستثنى
منه متكلما بالالف يكون خلاف الواقع ولو قيل علي الف
الا مائة فلو كان متكلما بالالف على الكمال يكون خروج الا
مائة انكارا بعد الاقرار … لان الاسم ويعرف بان الكلام
… الاستثناء خمسين يعرض العدد المثبت بالالف الا
نقص منه خمسين قيل الاستثناء لانه اذا اعترض الاستثناء
مع بقاء العدد اذ لا يصدق الالف على ما هو مسند
اليه وهو تسعمائة وخمسون فاطلاقه عليه يكون كذبا بخلاف
العام فانه يصدق على الثلاثة فما فوقها فيبقى بعض منه
شيء كان اللفظ واقعا على الباقي بلا خلل كالمشترك فانه
يطلق على الثلاثة فما فوقها حقيقة بخلاف العام فوله
عن قوم بمنزلة دليل الخصوص فان قلت … اسم علم في
… الكتاب ان العام ليس له الا معنى واحد وهو جميع
الافراد فيصير كالعدد قلت … جميع الافراد يختلف
بحسب الاعتبارات كالعلماء لعلماء البلد وعلماء الاقليم

وعلم ان العام وكذا الثاني المغير المخصوص كالمشركين
لغير اهل الذمة مثلا فانه يصح اطلاقه على ما دونه اصلا
لانه علم ان الصحيح الشافعي رحمه الله يقول انه اللغة ان الاستثناء من
الاثبات نفي المستثنى ومن النفي اثبات فلو كان تكلما بالباقي
بعد الثنيا لما كان من الاثبات نفي عن المستثنى بل لعدم
المستثنى ولا من النفي اثبات للمستثنى بل نفي عن عدمه
فاذا قلنا لا اله الا الله يكون الحكم بنفي الالهية المحمولة عنها
السكوت اثبات الله قلنا الاثبات لعدم المستثنى لا ينافي النفي
عن المستثنى وكذا النفي عن عدم المستثنى لا ينافي الاثبات له
كما هو المذهب المختار فهذا الجواب انما يصح على المذهب
المختار ثم الاستثناء نوعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء
نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومعناه ما ذكرنا انه تكلم
بالباقي بعد الثنيا ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصلح اخراجه
من صدر الكلام لعدم تناوله اياه فيجعل مبتدأ اي يجعل
كلاما مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول لا تعلق له باول الكلام
لا صورة ولا حقيقة فيحمل اطلاق اسم الاستثناء على هذا بطريق
المجاز ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن قال تعالى حاكيا القوم
لا جار لي لكن ما جار رجال قوله فانهم عدو لي يعني اصنامكم
التي تعبدون انتم وآباؤكم فانهم مبغوضون لي الا رب العالمين
فانه محبوب لي فافهم ——— واما بيان الضرورة وهو البيان
يقع بما وضع للبيان لضرورة ما وهو ايضا اربعة اقسام عرف بالاستقراء
الاول ما يكون في حكم المنطوق اي يكون في حكم المنطوق ويكون
بالنطق لكن جعل السكوت الذي في حكم النطق كما في قوله
للثاني والثالث كقوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه
الثلث يعني لما كان الوارث ابويه فقط فلامه الثلث علم

ذكر في صدر الكلام اشتراكهما في الميراث ثم بين نصيب الام
صار ذلك بيانا لنصيب الاب لان الذي سوى الثلث هو الثلثان
فصار ذكر نصيب الام مع صدر الكلام بيانا لنصيب الاب
وكذا لو سئل عن ... علم ان في الغنم زكاة وقال في الغنم
السائمة زكاة كان بيانا انه ليس في العلوفة زكاة قوله لا بمحض
السكوت لانه لو بين نصيب الام وسكت عن اثبات الشركة
في صدر الكلام لا يعرف نصيب الاب بالسكوت اصلا اما اذا
اثبت الشركة عرف بالسكوت مع اثبات الشركة مثل ما
ذكرنا في ... قوله لا بمحض السكوت وفيه بحث اذ العلم
بالسكوت عن بيان نصيب الاب اصلا بل انما عرف باثبات
الشركة وذكر نصيب الام فقط فقوله لا بمحض السكوت ليس
بسديد فتدبر ومنه ما ثبت اي من بيان الضرورة ما ثبت بيانا
بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند معاينة فعل
او قول من الغير فانه يدل على ان ذلك مباح من البياعات
والمعاملات من الناس ومن مأكلهم ومشاربهم واقرهم على ذلك
اذ حال النبي عليه السلام انه يأمر الناس بالمعروف وينهاهم
عن المنكر فلا يجوز له ان يقر الناس على منكر فان الله تعالى
وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله جل ذكره
يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا انما
اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر قوله بدلالة
حال المتكلم الموصوف بالبيان وههنا بحث وهو ان دلالة
السكوت على الجواز مشروط بشرط القدرة على الانكار وكون
الفاعل مسلما سواء كان قبل ذلك فعلا او لا وكون الفعل اولا
لان ما لا يجوز شرعا لا يجوز السكوت عليه الا عند عدم القدرة
او كون الفاعل غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهود الى

الكنيسة ولئن سمي تحريم ذلك دل السكوت بالشرطين المذكورين
على نسخ ذلك لان ترك الانكار على الحرام حرام والسكوت عن
الاستثناء دل على الحل دلالة ولو من قبل ذلك في الاستثناء
انه حرام لا يدل السكوت على الجواز اذ ذلك يكون مضيا في
البيان بانا قلنا قد من ترك الانكار عند معاينة غير
الحرام جائز على النبي عليه السلام فوقه وفي موضع الحاجة الى
البيان لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان مثل
سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة بدن ولد المغرور
وصورته ان رجلا اشترى جارية واستولدها ولدا ثم ادعاه رجل
استحقت الجارية ودفع مولاها ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى
بها لمولاها وقضى على المشتري بفداء الولد وكان ذلك بمحضر
الصحابة فحكموا برد الجارية على مولاها وبكون الولد حرا بالقيمة
وبنقص العقر وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدن الولد
في المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان منافعهم غير مضمونة
بلا اله حاجتهم لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما
هو واجب له وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول
الله عليه السلام وكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال الحادثة والسكوت
بعد وجوب البيان دليل النفي ومثله السكوت في بيان من
ليس فيما دون الثلث وفيما فوق العشر ولذلك كل عدد
ذكر في الحكم يكون السكوت عليه بيانا للنفي تحته وما فوقه كقوله في
فاطعام عشرة مساكين ... يدل على ان المتكلم لا يكفي للعشرة ولذا
قوله في موضع الحاجة الى البيان بلا حاجة الى المنفصل
فافهم ـــــ ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة
دفع الغرور مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم
بالبيع فانه جعل اسقاطا للشفعة لدفع الغرور عن المشتري

فانه

فانه يحتاج الى التصرف في المشترى فلو لم يجعل سكوت
الشفيع اسقاطا للشفعة فالظاهر ان يمتنع المشتري عن التصرف
او ينقض الشفيع عليه تصرفه فيلحقه الضرر والغرور فجعل
ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان
كان السكوت غير موضوع للبيان وكذا سكوت المولى عن
النهي حين عبده يبيع ويشتري جعل اذنا له في التجارة لدفع
ضرر الغرور لان الناس يتعاملون العبد لسكوت المولى
عند معاملتهم معه فلو لم يجعل سكوته اذنا نقول كان عبدا
محجورا وصبي معاملاتهم باطلة ولو لحق العبد دين بسبب
المعاملات يصير اداؤها موقوفا الى وقت عتقه وذلك عين
محقق ... والضرر يجب دفعه لقوله عليه السلام لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وقال
الشافعي رحمه الله لا يكون سكوته اذنا لاحتمال ان يكون ذلك لفرط
غيظه عليه وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه بانه محجور شرعا والمحتمل
لا يصلح حجة ولكنا نقول ان ... العرف والعرف راجح
فوجه ومنه ما ثبت لضرورة الكلام اي من بيان الضرورة ما
ثبت لضرورة طول الكلام كقول من قال لفلان علي مائة ودرهم
او مائة وقفيز حنطة فانه يلزمه الجنس دراهم في الاول والقفيز
حنطة في الثاني عند علمائنا لان قوله ودرهم او قفيز حنطة
... بيانا للمائة لان حذف تمييز المعطوف عليه متعارف
اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام ...
... مثل ... وثلاثة دراهم وباحد وعشرين درهما ومائة
ودرهم او درهمان ... فرق بين هذه الصور وقال الشافعي
رحمه الله انه يلزم الاقرار بالمائة ودرهم ليس تفسيرا لانه عطف عليه
بالواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة لان من شرط صحة

العطف المغاير حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه ومن شرط
صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدراهم في قوله
عشرة دراهم عين العشرة فلا يصلح الدراهم ههنا مفسرا
فيبقى المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما في قوله
مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد بخلاف قوله مائة وثلثة
دراهم لانه عطف العدد المبهم على العدد المفسر فيفسر بالدراهم
فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى التفسير
كما لو قال مائة وثلثة اثواب واجاب اصحابنا بان حذف
تفسير المعطوف عليه صار متعارفا في عرفهم لدفع الحرج
وطول الكلام فيما كثر وقوعه وكثر استعماله فيه وذلك
فيما ثبت في الذمة حالا او مؤجلا كالمكيلات والموزونات فان
ذلك كثير الوقوع بين الناس والتخفيف لحقه فيما كثر استعماله
بخلاف غيرها كالثياب فانها لا تثبت في الذمة فلا يكثر وقوعه
وانما يقع في عقد خاص وهو السلم او في ما هو في معناه
وهو البيع بالثياب الموصوفة مؤجلا وهو لا يكثر استعماله
فلا يجوز الحذف ويبقى المائة مجملة فيرجع في تفسيرها اليه هذا
ما ذكروه وهو انما يتم لو ثبت ان العرف في ما ذكروه
هذا اشد ما يقرر به قولهم في هذا المقام [illegible] وفيه بحث
لان هذا الفصل في اقسام البيان بحسب ما في المبين
من التقرير والتفسير والتغيير والتبديل وهذا لا بحث
من اقسام البيان بحسب ذاته لا بحسب ما فيه وهي ايضا
بحسب الحاصل اما التقرير او التفسير او التغيير او التبديل
فخصهما عند بيان اقسام النظم والمعنى لانهما ايضا
كالاول وهو ما يكون في حكم المنطوق والرابع وهو ما ثبت
لضرورة الكلام اما لان يكون من نوع البيان المذكور

من العبارة والاشارة والدلالة والمقتضى او لم يكن فان كان
فلا حاجة الى ذكرها ههنا ثانيا وان كان غيرها فلا يكون تلك
الاقسام منحصرة فيما ذكرت والقاضي ابو زيد رحمه الله حذف
بيان الضرورة من هذا الفصل فلعل ما ذكرنا حمله على
ذلك قال ـــــــ واما بيان التبديل وهو النسخ النسخ
لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ونسخته
ونسخت الريح الآثار اذا اذهبتها وجاء بمعنى النقل يقال
نسخت الكتاب اي نقلته واختلفوا في حقيقته بحسب
الشرع فقال الاكثر انه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر
وذهب قوم الى انه بيان انتهاء حكم شرعي وقال آخرون
منهم المصنف انه في حق صاحب الشرع بيان لمدة
الحكم المطلق الذي هو مقيد بوقت الى اجل مضروب في حق
صاحب الشرع بيان لمدة الحكم وفي حقنا تبديل يعني بالنسبة
الى الله تعالى بيان لمدة الحكم المنسوخ لا رفع وتبديل وبالنسبة
الينا تبديل وذلك لان الله تعالى كان عالما بان الحكم ينتهي في
وقت كذا بالنسخ فيكون النسخ بالنسبة الى علمه تعالى بيانا للمدة
لا رفعا لانه اطلقه ولم يبين توقيته فهمنا منه البقاء
والاستمرار فاذا انتهى فهمنا منه التبديل فكان النسخ
تبديلا بالنسبة الى جاهل لا يستمر له الا في حقنا كالقتل
بيان محض بالنسبة الى الله تعالى لانه عالم بانه ينتهي اجله في
وقت كذا لان المقتول ميت باجله اذ لا اجل له سواه واذ قيل
نص الله تعالى نحوه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
والموت بخلق الله تعالى لا بفعل القاتل عندنا وفي حق القاتل
تبديل للحياة بالموت لانه هو المباشر لسبب الموت حتى
وجب عليه القصاص في العمد والكفارة في الخطاء وهذا

ثابتة بعض من كلامهم وفيه بحث اذ لا نسلم انه يعلم انه ينتهي
بالنسخ لكن لم لا يجوز ان يكون النسخ رفعا فيعلم انه ينتهي
بالرفع والحق هذا الا انا نعلم يقينا ان المنسوخ كان حكم الله تعالى
على العباد فيكون زواله برفعه عنهم اذ لا يكون زواله بنفسه
وهذا ضروري وانما يصح قولهم ان لو كان زواله بنفسه لا لحكم
الله تعالى وبعد تسليم هذا الموضع ولا معنى للنسخ والرفع سوى
حكم الله تعالى بزوال الحكم الاول ثم بيان المدة او بيان الانتهاء
تابع للانتهاء فيتأخر عنه طبعا وكان بيانا تابعا للنسخ فيتأخر
عنه فلو كان البيان هو النسخ لزم تأخر الشيء عن نفسه ثم يمكن
ان الله تعالى واذا بدلنا انه كان انه سمي النسخ تبديلا ووصف
الذي كان معلوما عند الله تعالى لا تبديل له في الواقع ولئن
سلمنا انه بيان في حق صاحب الشرع فلم لا يجوز ان يكون
بيانا ايضا حقيقة قوله لانا فهمنا الدوام قلنا فهم الدوام
لا ينافي كونه بيانا في حقنا ثم ذهب قوم من اهل السنة الى انه
لا تأثير لقدرة العبد في شيء اصلا وهو الاشعري وقوم من اتباعه
لكن المحققين من المتأخرين اتفقوا على ان لها تأثيرا في افعاله الاختيارية
والقدرة لما كانت بخلق الله تعالى كان الفعل الصادر عن العبد
بالحقيقة صادرا عن ما به قدرة الله تعالى والحق هذا وذلك لان
اسناد الفعل الى العبد صريح شرعا وعقلا اما شرعا
فلقوله تعالى ومن قتل مؤمنا والقتل ازالة الحياة لغة وعرفا وقوله
تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت والكسب فعل له اثر وامثال
ذلك اكثر من ان يحصى في كتاب الله وكلام رسوله وكذا في كتب
سائر الانبياء واصحابهم واما عقلا فلانا ندرك بعقولنا تفرقة
بين حالة صحتنا وحالة ضعفنا بانا نجد في حال الاولى نتمكن من
الحركة والسكون دون حالة الضعف وانكار هذه مكابرة في ايضا

لا يجوز ان يكون لقدرة العبد تأثير في حصول شيء في الجملة
اولا اصلا فان كان يلزم خلاف قولهم في عدم التأثير ويلزم
نقض دلائلهم وان لم يكن لها تأثير اصلا يكون كالجماد
في عدم التمكن من الفعل والترك فيلزم العبث والسفه
في بعثة الانبياء والاوامر والنواهي والاكتساب والعبادات والظلم
في العقوبات الشرعية والمجازات الاخروية والكذب
اسناد الافعال الى العباد تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا مع امكان
نفي جنس التناقض بحلول قوة الكسب في العبد وهذا التأثير
الفعل بخلق الله تعالى ويجوز بهذا التوصيف نسبة العبث والسفه والظلم
والعجز عن خلق القوى الموثرة والقدح في الشرائع لانها تثبت
بحكم العقل فلو قدح في صنوف يلزم القدح في الكل فيكون
ازالة الحق بفعل الباطل تعدى اعطاه الله تعالى على ذلك
ويعلم الله تعالى انه ينتهي اهل المقول باطله ثم اعتبر ضوابط
على انفسهم بان النسخ لما كان بيانا لمدة الحكم عند الشارع
فيكون الحق هذا وح لا يجوز ان يكون التبديل حقا ايضا ولا
يلزم تعدد الحق واجابوا عنه بان الحق واحد عند الله تعالى
ولكن بالنسبة الى العباد قد يتعدد اذ وجب على كل
مجتهد ان يعمل باجتهاده ويحرم عليه تقليد غيره فيكون
العمل باجتهاد كل مجتهد حقا في حق العباد وههنا الحق
بالنسبة الى الله تعالى واحد وهو كونه بيانا لا رفعا وتبديلا
وانما كان تبديلا بالنسبة الى العباد وفيه بحث لان وجوب
عمل المجتهد باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون معفوا
محسوبا عند الله حقا على الاجتهاد وان كان خطأ لان الحق
واحد عند الله في الواقع اذ كل المسائل صحيح لم يكن
حقا في الواقع لعدم صحة ان يكون الحكمين على التضاد

ومع هذا لا نعيب اتفاقا لأن النبي عليه السلام ذلك من اخطأ فله
اجر واشتهر من الصحابة تخطئة بعضهم بعضا في اجتهاداتهم وانهم
كانوا يقولون في اجتهاداتهم اقول فيه برأيي فإن كان صوابا
فمن الله وان كان خطأ فمني وقال ابو حنيفة المجتهد
قد يخطئ ويصيب اتفاقا لو كان كل مجتهد مصيبا لما بقي
الفائدة في البحث وسد باب التحقيق بل طريق الجواب
ان لفظ النسخ عندنا مشترك بين المعنيين كالقرء فانه
في حق الله تعالى التبديل وفي حق العباد التحويل المعرف
فيحمل من هذا الاحتمال ان النسخ نوع كلم شرعي يخاطب
شرعي متاخر عنا حكم شرعي النحو رفع لانه الذي
كانت قبل الشرع حكم الاصل وخطاب شرعي لغرض
الرفع بالموت ومثنا متأخر لخروج الاستثناء والغاية
وذلك لما قلنا انا نعلم يقينا ان الله تعالى ما لم يرفع عن العباد
ما وضعه عليهم لا يتصور النسخ فلزم ان يكون حقيقة النسخ
هو الرفع فإن قلت نسخ الشيء انما يتصور عند تحققه
والمنسوخ يكون منتهيا في وقت معلوم لله تعالى غير متحقق فكيف
يتصور رفعه وهذا السؤال الذي اشكل به الامام فخر الدين الرازي
في المحصول واختار ان النسخ بيان انتهاء الحكم قلت
انتهاؤه يكون برفعه ثم النسخ واقع خلافا لليهود والنصارى
في قولهم وابي مسلم الاصفهاني من المسلمين في وجه
لنا القطع بانه يجوز ان يكون حكم الله تعالى موقتا بوقت
وقد علم ان الله تعالى شرع احكامه لمصالح العباد ولا شك انها
تختلف باختلاف الاوقات والاقوام واختلاف الامزجة
والعادات وهذا كالمعالج للامراض في وقت الاعضاء
يعالج لا قد [illegible] وقد جاء في التوراة انه تعالى امر آدم ان يزوج

بناته من بنيه وقد حرم ذلك بالاتفاق وايضا جاء فيها ان الله تعالى
قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت كل
دابة حية مأكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب
ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم نسخ بلسان موسى كثير من الحيوان
كما اشتمل عليه السفر الثالث من التوراة واستدل قوم بان الحكم
السبت محرم وبجواز الختان ثم اباحة الصوم السابق عندهم
وبجواز الجمع بين الاختين في شريعة يعقوب ثم التحريم واجيب
بان مباح الاصل ليس بحكم شرعي فلا يكون رفعه نسخا [illegible]
اليهود يقولون لا نقول بالنسخ لانه ان كان لحكمة ظهرت بعد ما لم تكن
يلزم البداء والا يلزم العبث قلنا ههنا قسم ثالث وهو ان
يكون لحكمة كانت ظاهرة عند الله فلا يلزم البداء ثم انا لو كان
المنسوخ حسنا كان النسخ قبيحا لان كان قبيحا كان لله
تعالى امرا بالقبيح قلنا يكون كل منهما حسنا في وقته لما علم من
اختلاف المصالح باختلاف الاوقات نقل عن موسى عليه السلام بالتواتر انه قال
شريعتي مؤبدة قلنا هذا غير صحيح ولا اختلاق اليهودية
على النبي عليه السلام وما نقل عن الصحابة هذا لو سلم لكن لفظ التأبيد
قد يجيء لمدة طويلة كما في قصة نوح عليه السلام ووقع الاجماع
اتفاق لانه على ان شريعتنا ناسخة لبعض الشرائع وان
التوجه الى بيت المقدس نسخ بالتوجه الى الكعبة والوصية
للاقربين نسخت بآية المواريث وصوم يوم عاشوراء بصوم رمضان
ومحل النسخ يعني النسخ يرد على حكم
يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم ومع هذا لم يلحقه ما ينافي
النسخ من توقيت او تأبيد ثبت نصا او دلالة او [illegible]
الشرائط لان يصح نسخ النسخ انما [illegible] ولانه لو لم يكن
محتملا للوجود يكون ممتنعا والنسخ لا يجري في المعدوم كا
الكفر

لانه اما بيان ابتهاء او رفع وعلى التقديرين لا بد من التحقق واما العدم
فلانه لو لم يحتمله يكون حضره اي العموم فلا يمكن ابهامه ويدفعه
كالامان فانه لا يمكن ان ينسخ وهو لا ضبار عن الماضي وبما يلحقه
من الوقت مثل يابه اعملوا هذا الى مائة سنة فانه مثل
ملك الميت لا يحتمل الفسخ لانه مظنة البدا او الغلط وبما
يلحقه من التابيد نصا مثل خالدين فيها ابدا الا انه نهي
البدا او ظهور الغلط وما يلحقه دلالة كسائر احكام الشرع
بعد وفاة الرسول فانها لا تحتمل النسخ اذ النسخ انما
يكون بالوحي ولا وحي بعده لانه خاتم النبيين اعلم ان
جمهور الاصوليين ذهبوا الى جواز نسخ الحكم المقيد بالوقت
او التابيد مثل صوموا الى مائة سنة او ابدا او لا تصوموا
كذلك وهو مذهب جماعة من اصحاب ابي حنيفة واصحاب
الشافعي وبعض المانعين منهم المصنف واتفقوا على
انه لا يجوز نسخ الخبر المقيد بالوقت او التابيد مثل الصوم
واجب مستمر الى مائة سنة او الى الابد لان النسخ فيه يوجب الكذب
والتناقض احتج الجمهور بوجهين الاول ان الطلب انشاء فلا
يستلزم وجوب المطلوب في نفس الامر الا ما اراد الطالب
فجاز تخلف الطلب بصيغة التوقيت او التابيد من الطالب
بطلب بحسب وقت دون وقت كما في تخصيص العموم
فلا يلزم التناقض بخلاف الخبر فانه يستلزم تحقق المخبر عنه
فلو نسخ يلزم الكذب والتناقض الثاني انه لا يبعد علم
عدم نسخ قبل الغد الثالث قد يراد في العرف بلفظ
التابيد المبالغة لا الدوام كقولهم فلان يكرم الضيف ابدا
وفلان يصاحب فلانا ابدا وتبين بالناسخ انه اراد المبالغة
لا الدوام احتج الفريق الثاني بانه يوجب التناقض
والبدا وبانه لا يجوز كما في الخبر والجواب قد مر

اعدم

اعدم التناقض والبدا والفرق بينه وبين الخبر ظاهر والشرط
التمكن من عقد القلب يعني من شرائط النسخ تمكن المكلف
من اعتقاد الحكم الاول وقوله لا التمكن من الفعل يعني
التراخي من الحكم الاول والناسخ بعد الاعتقاد كما يقول
الشارع في رمضان هذه السنة ثم يقول في اليوم صوموا
قبل دخول وقت الصوم لا تصوموا او يقول صوموا غدا
ثم قبل انفجار الصبح يقول لا تصوموا او يقول في اثناء الوقت
كما يقول في حق الفعل لا تصلوا او في اثناء العقد لا تصوموا
وقالت المعتزلة وجماعة من اصحاب ابي حنيفة والشافعي
هو التمكن من الفعل شرط بان يجيء من الوقت ما يسع له الفعل
كوقت الظهر سواء فعل او لا احتج الاولون بوجهين الاول
المطلوب كما يشتمل حكمه فكذا يوجب الطلب يشتمل على
حكمه وهي الابتلاء اي الاختبار بقصد الامتثال والنسخ بعد
بقصد الترك والثاني ان الله تعالى امر ابراهيم عم بذبح الولد
لا تقل قول ولن افعل ما تؤمر ولان قبل عزم الاقدام على فعل
هذا الفعل لا امره الله تعالى ونسخ قبل التمكن من الفعل
وفي الصحيحين ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج
ثم نسخ ما زاد على الخمس بعد عقد القلب قبل التمكن
من الفعل واحتج الاخرون بان المقصود من شرع الاحكام
العمل لدلالة الامر والنهي على طلب الفعل وتركه لا على
العزم والاعتقاد فلو نسخ قبل التمكن من الفعل يلزم
حسن ذلك المطلوب وقبحه وكونه مطلوبا وغير مطلوب
في وقت واحد وهو محال ويلزم العبث ايضا قلنا
قد بينا انه جاز ان يكون المراد الابتلاء بالعزم وعقد
لا نفس الفعل فلا يلزم الحسن والقبح ولا العبث فائدة
ولا خلاف بين الجمهور اتفق جمهور الاصوليين على ان القياس لا

يكون ناسخا ولا منسوخا الا اذا كان قطعيا فانه جاز ان يكون
منسوخا والقياس الظني لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا
يكون ناسخا فلان ما قبله ان كان قطعيا لا ينسخ بالمظنون
لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وان كان
ظنيا فلا ينسخ ايضا لان العمل به مشروط برجحانه على
ما يعارضه فلو ترجح على القياس تبين ان حكمه غير ثابت واذا
لم يكن له ثبوت فلا رفع ولا نسخ وايضا اتفق الصحابة على ترك
الرأي بالكتاب والسنة ولهذا كانت السنة عن الاجتهاد حتى قال
عمر رض في حديث الجنين لو لم نسمع هذا لقضينا فيه برأينا وفيه
سنة عن رسول الله وقال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان
باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكني رأيت النبي عليه السلام مسح
على ظاهر الخف دون باطنه واما ان القياس الظني لا يكون منسوخا
فلان العمل به مشروط برجحانه كما مر فلو ترجح ما يعارضه قطعيا
كان او ظنيا تبين ان حكمه غير ثابت فلا نسخ واما ان القياس
القطعي جاز ان ينسخ بقاطع من نص او قياس فلانه لو حدث نص
في زمان النبي عليه السلام او قياس برأي النبي عليه السلام يرفع حكم الفرع
بعد القياس او دل على حكم مخالف لحكم القياس فيما قاس
النبي ع عليه واما بعد حدوثه فلو وجد نص او قياس يدل انه كان
متى تبين انه كان منسوخا لامتناع حدوث نص او قياس بعد رأيه
بعد حياته ع فتوهم وكذا الاجماع عند اكثر الجمهور على
ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا يكون ناسخا
فلانه عبارة عن اجتماع الآراء في شيء ولا مجال للرأي في
معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شيء عند الله تعالى ولان
الاجماع ان كان عن نص فالناسخ النص لا الاجماع وان كان
عن غير نص فان كان الاول قطعيا كان الاجماع خطأ وهو
غير جائز وان كان ظنيا فشرط العمل به انتفاء المعارض فقد

وجد

وجد معارض قطعي فلا يكون حكمه ثابتا فلا نسخ احتج من جوز
كونه ناسخا بان ابن عباس رض قال لعثمان كيف تحجب الام عن
الثلث بالاخوين وليسا اخوة قال ان كان له اخوة فلامه السدس
والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان حجبها قومك يا غلام فاجماعهم
على حجبها نسخ النص قلنا جاز اطلاق لفظ الجمع على الاثنين
حقيقة او مجازا على ما اختلفوا فيه فلا يلزم النسخ وبان نصيب
مؤلفة القلوب سقط بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا
جاز ان يكون ذلك بما علم بانتفاء مصلحة التي كان في زمان النبي ع
واما ان الاجماع لا يكون منسوخا فلان الاجماع انما يكون بعد
النبي عليه السلام فلو نسخ واما ان نسخ بنص قاطع او غيره وذلك
باطل اما الاول فلانه يوجب اجماع الامة على الخطاء واما
الثاني فلما قلنا ان الاجماع ثمه لا يكون ناسخا واما الثالث
فلانه لا يعارض القاطع احتج الخصم بان الامة اذا اختلفت
على القولين فقد اجمعت على انهما اجتهاديه فلو اجمعت
بعد ذلك على احدهما كان الاجماع الثاني ناسخا للاول
قلنا ـــــ واما تجويز النسخ بعده اذا علم ان القياس
والاجماع لا يكون ناسخا علم انه لا يجوز النسخ الا بالكتاب والسنة
فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية
مثل الاولى او فوقها في القوة بالاتفاق ويجوز نسخ كل منهما
بالآخر اي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة
عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة
والمعتزلة والى هذا ذهب المحققون من اصحاب الشافعي رح
وقال الشافعي رح لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو قولا صح
مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب
قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز واحتج الشافعي
رح بانه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة او نسخ السنة بالكتاب

نصب ذلك قد خرج اي طي بقا وسيلة للطعن فانه لو نسخ الكتاب
السنة يقول الطاعن انه يقول شيئا ثم يرجع عنه فكيف يعتمد
بقوله ولو نسخت السنة بالكتاب يقول الطاعن قبل
كذبه ربه فيما قال فكيف يعتمد واحتج بقوله تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست كذلك
ولان الضمير في نأت لله تعالى قلنا السنة ايضا وحي فجاز
ان يكون نأت بها لكن او مساويا واذا احتج ايضا بقوله
تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي واذا لم يبدل
لم يصح العمل بالسنة قلنا ظاهر الآية انه لا يبدل الوحي
ولا الالفاظ لانه لا يبين انتهاء الحكم ولو سلم فالسنة ايضا
بالوحي لاجماع الجمهور على جواز نسخ احدهما بالآخر فاما ثبتنا ان
النسخ بيان لمدة الحكم لا تبديل فجاز للرسول ان يبين مدة
حكم الكتاب وقد جعل الله تعالى النبي مبينا لكتابه بقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم وايضا نسخ الجلد بالرجم وهو
بالسنة المتواترة وجاز نسخ السنة بالقرآن لان السنة بالوحي
فكما جاز نسخ الكتاب بالكتاب جاز نسخ السنة بالكتاب
وكان التوجه الى بيت المقدس بالسنة المتواترة ونسخ بقوله
تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قال ويجوز نسخ
التلاوة ش شروع في تفصيل اقسام المنسوخ وهي اربعة منسوخ
التلاوة والحكم جميعا ومنسوخ الحكم دون التلاوة وبالعكس
ومنسوخ الوصف مع بقاء الاصل كنسخ فرضية صوم عاشوراء
فانها منسوخة دون الصوم اما الاول فقد روي عن عائشة
انه كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس
واما التلاوة دون الحكم فقد روي عن عمر انه كان فيما انزل
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
فهو منسوخ التلاوة دون الحكم واما عكسه فنحو لا اكراه

الشيخ

بالحول

بالحول عن المتوفى عنها زوجها عدم نسخ التلاوة وهي
قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم
متاعا الى الحول ولا يستدل للمصنف بالمعقول بان
للنظم حكمين احدهما متعلق بنفسه مثل جواز الصلوة والاعجاز
وبركة قراءته وخواص عباراته والثاني متعلق بما يتوقف
بالنظم مما يتعلق بالمعنى من الوجوب والحرمة ونحوهما
وكل منهما مقصود اما النظم فلما قلنا من جوازه بنفسه كما في
المتشابهات فانه لم يثبت بها شيء من الاحكام الا ما يتعلق
بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز والبركة والخواص واما ما
يتعلق بالمعنى فظاهر واذا كان كل منهما مقصودا بنفسه
جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم من الجواز والاعجاز والخواص
دون ما يتعلق بالمعنى فيبقى التلاوة دون المعنى وبالعكس
باعتبار احدهما بيان المدة والوقت دون الآخر
قال والزيادة على النص من اقسام النسخ
والمنسوخ قسم آخر يسمى النسخ بالزيادة ومنهم اتفق
العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة
مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب
الصلوة لا يكون نسخا للحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في
الشرع من غير نفي للاول وكذا ان لم تكن الزيادة مستقلة
بنفسها كعقد القلب لا يكون نسخا كورود الشهادة في حد
القذف مقارنا بالجلد واختلفوا في غير المستقلة
كزيادة ركعة اخرى في الصبح او زيادة شرط كزيادة الايمان
في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا
على راي اصحاب الشافعي فقال اكثر اصحاب ابي حنيفة
انها نسخ للمزيد عليه وذهب اكثر اصحاب الشافعي

غير م

والحنفية الى انها ليست بنسخ بل هي بيان بعني كان المراد
بالاول ما علم بالمتأخر الا ان المراد كان ظاهرا ووجه المتأخر
وذهب بعض اصحاب الشافعي ره الى ان الزيادة ان
غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل كما كان يفعله
قبل الزيادة بحيث استانفه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي
الفجر وان لم يكن كذلك فلا يكون نسخا كزيادة التغريب على حد الزنا
وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف لو فرض صادرا عن
الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار من المعتزلة
والمختار ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا فذلك نسخ لذلك
الحكم الشرعي والا فلا فلو رفعت شرعية الصبح يكون نسخا
للتحريم الزيادة لانها حرمت وجبت وكذا ان زيد التغريب على
الحد لان الزيادة عليه حرام شرعا ولو ثبت استفادة بالبراءة
الاصلية ولو خير الشارع في المسح والغسل بعد وجوب
الغسل على التعيين نسخ للتعيين ولو ثبت بالنص قبوله
بقول شاهد ويمين بعد قوله واستشهدوا شهيدين من
رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لا يلزم نسخ
شيء لان الآية تدل على انحصار الاستشهاد في الشيئين
لا على انحصار الحكم بها ولو زيد في الوضوء غسل عضو
لم يكن نسخا لكون الاول مجزيا بعد الزيادة واما في
النقصان فمتى نقص جزء العبادة او شرطها فذلك نسخ للجزء
والشرط لا للعبادة اذ لو كان نسخا لها لافتقر وجوبها
الى دليل آخر وليس كذلك بالاجماع وانما الخلاف ظهر
في جواز الزيادة والنقصان في الكتاب والحكم المتواتر والمشهور علم
بخبر الواحد والقياس ممن قال بالنسخ لا يجوز ومن قال
انه بيان يجوز اصح من قال بالنسخ ما ثبتنا ان النسخ

بيان

بيان انتهاء حكم بابتداء حكم آخر وهذا موجود في الزيادة على
النص فيكون نسخا وذلك لان الاطلاق معنى مقصود من
الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بأي معتقد
كان والتقييد معنى آخر مقصود ضد لمعنى الاطلاق وله
حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بما يثبت ما وجد فيه
القيد دون ما لم يوجد فيه وذلك فاذا صار المطلق مقيدا
بعد انتهى ثبوت حكم الاطلاق وثبوت حكم المقيد واجيب
المصنف بوجه آخر وهو ان المطلق متى صار مقيدا صار ما
كان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال المقيد على
معنيين احدهما ما دل على المطلق والثاني ما دل عليه المقيد
وليس للبعض حكم الوجود فيما يجب فقالت ثوبا من عبادة او
كفارة او عقوبة لانه ليس له حكم وجود الكل ولا حكم وجوده في
نفسه بدون انضمام الثاني اليه فان ركعة من صلوة الفجر لا
تكون فجرا ولا بعض فجر بدون انضمام الاخرى اليه وكذا المظاهر
اذا صام شهرا لم يجز ما لم يطعم بل ليس سكينا لا يجزئه ولا يكون مكفرا لا
بالصوم ولا بالطعام وكذا من سرق نصف نصاب القطع لا
ان م يقطع نصف قطعه القطع الذي هي من الكوع فيثبت الحكم للاول
فاذا انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المعنى وان كان بيانا
صورة وانما قيد بقوله فيما يجب مقابلة ثوابا احترازا عما يجب حقا
للعباد فانه قد يثبت للجزء شيء وان لم اتا لحما اذا ادعى العبد
على آخر الفا ومائة وشهد له شاهد بالالف والآخر بانه يقضي
له بالالف كله وكذا اذا ادعى على العبد احتج من لم
يجعل الزيادة نسخا بان حقيقة النسخ لم يوجد في الزيادة فلا
يكون نسخا لان حقيقته رفع الحكم المشروع والزيادة تقرير
للحكم المشروع وضم حكم آخر معه والتقرير ضد الرفع لان

لان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرج الرقبة عن ان يكون مجزئة
للاعتاق في الكفارة بل يبقى ... والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد
من ان يكون واجبا بل هو واجب كما كان قبل الالحاق فهذا
الضم كضم عبادة الى عبادة وجوابهم انا بينا انه يرفع حكما شرعيا
من الاطلاق والاجزاء كما مر فيكون نسخا فهذا هو تقرير المذهبين
وفي الاول بحث لانا لو سلمنا ان التقييد يرفع الاطلاق والاجزاء فيكون
نسخا انما يصح ان لو لم يكن المراد من المطلق المقيد اذ قد
يطلق الشيء ويراد معينه لكن لقرينة الدالة على القيود كما
في الاطلاق المنسوخ مع انه يراد المقيد بالوقت وكالتقييد
كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين وما قطعوا الله بهما واريد بعض
المشركين وبعض العدو وكالتسهيل كما في اعتق رقبة واريد
المسلمة ومع ذلك لا يتحقق النسخ لانه يتبين انه عمل بالمطلق اذ
يقول الشارع او الاجماع كما يحتاط من معرفة النسخ فان
قيل اطلاق المطلق وارادة المعين من العباد تكليف بما
ليس له توضيح وهو غير جائز ومحال ولا اصل عليه قلنا انما في م
يلزم التكليف بما لو لم يبين المقيد وقت الحاجة لما علم
ان تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز والمجاز اولى من
النسخ عند التعارض باجماع العلماء لانه اسهل واكثر وايضا
القياس المخصص يخصص العام مع ان دلالته ... قطعية
اقوى من دلالة المطلق ... المطلق المقيد ويسمى الكل
مطلقا والمقيد بعضه بوجه وليس ناسخا بوجه ... في العبادات
ولان نعم الخاص لكن الخاص ساكت عن نفي العموم فلا يرد وتحقيق
هذا المقام ما ذكرنا ان المشترك ان رفع حكما شرعيا سواء كان
بالزيادة او النقصان فهو نسخ لذلك الحكم ولاعتبار قال
وبهذا الذي قلنا ان الزيادة على النص نسخ لم يعملوا الحاق الفاتحة

لله

ركنا الى قوله لا تجوز الصلوة بدونها ولم يعملوا ايضا لحديث
لان اطلاق قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي
الجواز بدون الفاتحة فكان تعيين الفاتحة نسخا لذلك القرآن م
الاطلاق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب والا وردا زيادة النفي حدا في زنا البكر لم يجعلوا
زيادة النفي وهو قوله عليه السلام على الجلد الذي هو حد زنا البكر لان
النفي لو الحق بالجلد بطريق الحد لم يبق الجلد بنفسه حدا
بل صار بعض الحد وليس للبعض حكم الحد كما ذكرنا
فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد وهو قوله
عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام واحتج بعضهم على تعين
النفي سياسة فانه يجوز اذا رأى الامام المصلحة فيه وزيادة
الطهارة شرطا في الطواف لان الاول لا يكون الطهارة شرطا
في الطواف لا يجوز بدونها لانه زيادة على الكتاب وهو قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف
بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة الا ان الله تعالى اباح فيه
النطق وزيادة صفة الايمان في رقبة الى زيادة صفة الايمان
شرطا في رقبة كفارة اليمين والظهار لما روي ان رجلا جاء
الى النبي عليه السلام بجارية ... فقال عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة
فامتحانه ثم امره بالاعتاق وتعليله بكونها مؤمنة يدل على ان
الايمان شرط فيها وكذا القياس يدل عليه فان النص شرط
الايمان في كفارة القتل لتخليص المؤمن عن ذل الرق
الذي هو اثر الكفر فيشترط في سائر الكفارات لان الكل
جنس واحد ... ههنا البحث عن معرفة الناسخ ويعلم
ذلك بكونه متأخرا او بقوله عليه السلام هذا ناسخ لذلك او
في معنى ... ثم ... عن زيادة ... الا ...

او يعلم بالاجماع ولا يثبت بقول الصحابي لاحتمال ان يكون
يقول باجتهاده فيحتمل الغلط الا ان يقول سمعت النبي
عليه السلام يقول كذا او يذكر التاريخ كما يقول سمعت عام الحديبية
كذا قبل الهجرة وكان ناسخا لانه معلوم انما نسخ او يقول
نسخ ولو قال الصحابي ان هذا الحكم المتواتر نسخ فان كان المتواتر
مما يوجب علما لانه يتضمن نسخ المتواتر بالاحاد وقيل يقبل
لان الناسخ المتواتر لا هو ولا يثبت تاخر بعض الايات عن
البعض بتعليقه في المصحف لان المكتوب فيه ليس
على ترتيب النزول ولا يثبت بحداثة سن الصحابي لجواز انه رواه او
تعلم روايته على من تقدم صحبته ولا يثبت التقدم بكونه موجبه
البراءة الاصلية كقوله عليه السلام لا وضوء فيما مسته النار حتى لا يجب
ان يكون متقدما على الخطاب الوضوئية واذا لم نعلم التاريخ
فالوجه التوقف لان النسخ يثبت اذا كان كل منهما معلوما اما
اذا كان احدهما معلوما فقط فالعمل بالمعلوم لانه ان تأخر
فهو ناسخ وان كان متقدما فلا نسخ بالمظنون والله اعلم
قال ________ والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله
المناسب ان يذكر هذا الفصل في باب بيان اقسام السنة
ثم يذكر متابعة اصحاب الرسول ثم الاجماع ثم فصل النسخ
لانه مشترك بين الكتاب والسنة والاثر والاجماع ثم يذكر
القياس ثم معارضة الحجج لكونها مشتركة بين الحجج واذا عرفنا
هذا فنقول يريد بالافعال ههنا ما يقع عن قصد لان ما وقع
لا عن قصد مثل ما يحصل حالة النوم والسهو لا عبرة له لا
يصلح للاقتداء به وهو في بيان احكام ما يصلح للاقتداء به
وما يصدر عن النبي عليه السلام عن قصد اربعة اقسام مباح
ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة فهي

مقصود

فعل حرام غير مقصود لذاته للفاعل ووقع فيه عن فعل
مباح كمن زل في الطريق عند المشي المقصود
بخلاف المعصية فانها فعل حرام مقصود لذاته للفاعل
بدر بيان عصمه وقد جاء في الشرع اطلاق اسم المعصية على الزلة كما في
قوله تعالى وعصى آدم ربه وذلك لا اعتبار لا تخلو عن اقتران ما
لانها زلة اما من جهة الفاعل فهو نوع اختيار كموسى عليه السلام حين
وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان اي مع غضبي وكز
حتى ضربته فهلك فاضافه الى الشيطان تسببا او من الله تعالى كقوله
تعالى وعصى آدم ربه اي باكل ما نهي الشجرة المنهي عنها فغوى اي
اخطأ حيث طلب اكل الحلال باكل ما نهي عنه لقوله تعالى فنسي ولم
نجد له عزما والحاصل ان الشرع فيجب علم انها صالحة للاقتداء بها
فلم يكن تحت قصده فان قلت الوجوب انما يكون بدليل فيه فيما
شبهة والدلائل كلها في حق النبي قطعية قلت المراد تقسيم
افعاله بالنسبة الينا قال ________ واختلفوا في سائر
بدر المختص به واختلف العلماء في سائر افعاله القصدية الغير الجبلية من
القيام والقعود وغير المختص به كوجوب الضحى والتهجد وغير
ذلك فقال ابو بكر الجصاص الرازي ان علمنا صفة ذلك الفعل
ع في حقه من الوجوب والاستحباب والاباحة نتابعه في ايقاعه
على تلك الصفة وهو مذهب الجمهور وان لم نعلم صفته نفعله
على الاباحة التي هي ادنى افعاله عليه السلام حتى يقوم الدليل على
الخصوص به عليه السلام وهو مختار القاضي ابي زيد وجماعة من
بدر لتقبيل المتأخرين والمصنف وفيه بحث اذ لو ظهر قصد القربة منه عليه السلام
يكون مندوبا اذ هو ادنى القربة كتقبيل الحجر الاسود
والصحيح ان فعل النبي عليه السلام اما جبلي كالقيام والقعود
والمشي او مختص به كوجوب الضحى والتهجد والمناكحة

مع النساء والتخيير بها او الوصال والزيادة على اربع حرائر او هي
فضلي وغير مختص ولا ظاهر اما غير متعبد به فالقسمين الاولين
واما الثالث فان كان بيانا لمجمل من قول فعل صلوا كما رأيتموني
اصلي لقوله تع اقيموا الصلوة وخذوا عني مناسككم لاية الحج
او مع قرينة كالقطع من الكوع لاية القطع فلا خلاف انه متعبد
به ويكون تابعا للمبين في الوجوب والندب والاباحة وان لم يكن
بيانا فان علم صفته من الوجوب والندب والاباحة فحكم امته حكمه فان قد
وان لم تعلم فان ظهر قصد القربة الى الله كتقبيل الحجر الاسود
فمندوب والا فمباح وقيل حكمه الوجوب وقيل ندب وقيل الاباحة
كما قال الجصاص وقيل بالوقف لنا ان حكم امته حكمه فيما علم
صفته فلما علم بالتواتر ان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله
المعلوم الصفة كوجوب الغسل بالتقاء الختانين وندب
تقبيل الحجر واباحة قبلة الصائم واما الندب عند المعلوم اذا
ظهر قصد القربة فلان قصد القربة يستلزم الرجحان والوجوب
زائد لم يثبت فلزم اعتبار الرجحان فقط وهو الندب واذا
لم يظهر فيعلم الحمل للوجوب وللندب زائد على لم يثبت فتعين
لكونه فقط وهو الاباحة احتج القائل بالوجوب بوجوه
الاول قوله تع فاتبعوه وان كنتم تحبون الله فاتبعوني واطيعوني
لانه للوجوب فيجب المتابعة قلنا المتابعة ان تفعل على
الوجه الذي فعله لاجله واوجب المتابعة لما خلع عليه نعله
في الصلوة خلعوا اجمعوا بوجوب المتابعة وانكر عليهم فهموا صح
على المتابعة لخصاصة وقال ان جبريل علم
لخبر فيه اذى قلنا لا نسلم انهم فهموا الوجوب من الفعل
بل من قوله عليه صلوا كما رأيتموني اصلي او لانهم فهموا الندب
لظهور قصد القربة الثالث حمل فعله على الوجوب احوط

للخروج

للخروج عن العهدة بيقين دون حمله على الغير كما اذا نسي
المكلف فائتة من الخمس او مطلقة من الزوجات فانه يجب
عليه الاتيان بالخمس وتحريم الخمس احتياطا قلنا الاحتياط
فيما يحتمل وجوبه كما في المثالين او كان الاصل فيه الوجوب
كصوم يوم الثلثين من رمضان اذا لم ير الهلال اما ما يحتمل
الوجوب وغيره فلا اذ الاصل عدم الوجوب ولانه عم
اجتنب من فعله ندبا فانه لو كان واجبا لوجب على النبي عم سبلغه صح
ان يفعله والا ما منتفية لقوله تع فاتبعوه قلنا التبليغ
اعم من ان يكون بالقول او بالفعل والمندوب ايضا يجب
التبليغ والمتابعة ان تفعل على الوجه الذي فعل فجاز ان يكون
مباحا احتج من جعله مباحا بان فعله عليه دل على جوازه
وهو الاباحة والزائد غير معلوم قلنا اذا لم يظهر قصد
القربة قال ـــــ والذي يتصل بالنبي اختلفوا انه
كونه عليه متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه بعد انتظار
الوحي وخوف فوت الحادثة فقال احمد بن حنبل وابو يوسف
وجماعة من اهل الحديث نعم وهو المختار وقال الاكثرون لا
وقال بعضهم نعم في امور الحرب دون احكام الشرع لنا قوله
تع عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه ونسبه الى الخطاء في اذن
اساري بدر بالفدية فلو كان بالوحي لما كان كذلك احتجوا بانه
عم عمل بالقياس في اعتبار دين الله بدين العباد في استفتاء
الجارية الخثعمية حيث قالت ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة
الحج افينفعه ان حججت فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان ينفعه فقالت نعم فقال عم فدين الله احق
بالقضاء وهذا هو الاجتهاد قلنا جاز كونه بالوحي والقياس
لارشاد السائل الى الاجتهاد احتج ابو يوسف بقوله تع انا
انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله اي الظن

علمه باجتهاده قلنا جاز ان يكون المراد لا اظهار بالوحي
لخصم ذو حصين لا اول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى قلنا اذا كان متعبدا بالاجتهاد انما يحصل بالاجتهاد
ايضا بالوحي وجاز ان يكون اصابته في اجتهاده بالهام الحق
والالهام وحي في حق الانبياء وقيل في جوابه انه نزل في شأن
القرآن لما زعم الكفار انه افتراه من عنده وفيه بحث لان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص الواقعة الثاني لا يجوز العمل
بالظن مع القدرة على النص بالوحي قلنا قدرته على اليقين
بالوحي انما كانت بعد الوحي لا قبله فجاز له العمل قبل الوحي بالظن
كما جاز له الحكم بالشهادة بالاجماع ثم القائلين بجواز تعبده
بالاجتهاد اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز
ومنهم من جوز والمختار انه يجوز لكن لا يقر عليه احتج من لم يجوز
بانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله تعالى فاتبعوه وامثاله فلو جاز
الخطاء عليه لكنا مأمورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز قلنا
اذا لم يقر على الخطاء فلا يلزم اتباع الخطاء احتج من جوز
الخطاء مع عدم تقريره عليه بما في الجواب قوله تعالى عفا الله عنك لم
اذنت لهم واما عدم التقرير فلما مر انه مفضي الى الامر باتباع الخطاء
واذا عرفت هذا فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده ولم يبين خطاءه
دل على انه صواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته
حراما وكفرا بخلاف اجتهاد غيره من الامة فانه يجوز مخالفته
لمجتهد اخر لاحتمال الخطاء والقرار عليه قوله وهو قطعي بالاجماع
اي اجتهاد النبي عليه السلام اي انه قطعي كالنص والالهام هو الالقاء
في القلب من غير حجة فانه حجة لا يجوز مخالفته لاحد لسبق انه من عند
الله وعصمته عن القرار على الخطاء والهام غيره ليس بحجة لجهلنا
لاحتمال الخطاء قال ـــــ ومما يتصل بسنة نبينا شرائع
من قبله اذ بعثنا ما نسب الى من بعث النبي عليه السلام وصار شريعة

له كانت سنته وفيه بحث لجواز ان يكون من الفرائض والواجبات
اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام
هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فمنع ابو الحسين
البصري وجماعة من المتكلمين وجوزه اخرون وهو المختار واختلفوا
في ذلك الشرع فقيل بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل
موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع نبي وتوقف الغزالي
وعبد الجبار لنا انه اشتهر منه انه كان يصلي ويطوف ويجتنب
عن الاثام ويعتمد لا يعرف الا بالشرع احتج الخصم بانه عليه السلام لو
كان متعبدا بشرع لقضت العادة بمخالطة اهل ذلك الشرع
بل لزمته ليتعلم منهم ولما لم يفعل ذلك قلنا لا نسلم الملازمة لان
نقل لحاد الكفار عن غيبته الثاني انه عليه السلام بعد البعث هل كان
متعبدا بما لم ينسخ من الشرائع السابقة وكذا امته ام لا فمنع
الاشاعرة والمعتزلة واثبت اكثر الفقهاء وهو المختار لنا
ان ما لم ينسخ يكون حكمه باقيا على المكلفين والا لكان منسوخا وقوله
تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا ولان الصحابة اتفقوا
على انه عليه السلام استدل في وجوب القصاص بقوله تعالى وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس وايضا نقل انه عليه السلام قال من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وقرأ بعد ذلك قوله تعالى
واقم الصلوة لذكري الخمس وهو امر لموسى عليه السلام المختار
ان التعبد على انه شريعته ايضا لا على وجه اتباع ذلك
النبي عليه السلام لان النبي عليه السلام كان مأمورا بذلك الحكم وتبليغه
الى امته ولا معنى لشرع الحكم سوى هذا قال قلت قوله
تعالى اتبع ملة ابراهيم يدل على لزوم الاتباع قلت يدل على لزوم
اتباع ملة ابراهيم لا على اتباع ابراهيم احتج المانع بحديث معاذ
فانه ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر شيئا من الشرائع

البيانية وصوبه عليه قلنا انما لم يذكر لشمول الكتاب والسنة
عليهما قوله لكن ما قص الله ورسوله من غير انكار الخروج ما نقل
اهل الكتاب او فهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب اتباعه
لجواز ان يكون المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وكذا الفعل من
اسلم منهم لانه انما يعرف ذلك بطريق كتابهم او بنقل جماعتهم وفيه
ما ذكرنا قال ________ وما يثبت به ختم باب السنة متابعة الصحابي
لرسول لان شبهة السماع متحقق في قول الصحابي فناسب ان يلحق
باخر ابحاث السنة كذلك لين مذهب الصحابي اذا ما كان او
حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على
من بعدهم من المجتهدين اعلم انه اذا روي قول صحابي في حادثة
وشهر ولا يحتمل الخفاء بين الصحابة لتوفر الدواعي على نقله لكونه
مما تعم به البلوى او غير ذلك ولم يرو مخالفة صحابي فذلك يكون
اجماعا منهم ويجب تقليده بلا خلاف واذا نقل المخالفة فلا يجب
تقليده بلا خلاف اما اذا لم يكن شهرة مما اشتهر بين الصحابة بان
لا يكون مما يتوفر الدواعي على نقله ولم يثبت رجوعه عن ذلك وقد حكي
نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف
ذلك فقد اختلفوا فيه فقال ابو سعيد البردعي وجماعة من
اصحابنا في صفته انه حجة يجب تقليده واجب ترك بقوله او بقوله
القياس وبقول ذهب مالك والشافعي في قوله القديم واحمد في رواية وقال الكرخي والشافعي
والمعتزلة انه ليس بحجة والمختار انه ان لم يكن قياس ولا دليل
عقلي يجب تقليده والا فلا احتج ابو سعيد ومن تابعه بان
قول الصحابي يحتمل السماع عن الرسول عليه السلام والتوقيف
وعلى تقدير ان يكون باجتهاده فكون اجتهاده اقوى من اعتبار
غيره لفضل اصابته في نفس الرأي بمشاهدة احوال التنزيل
ومعرفة اسباب النزول وعند تعارض الرأيين هذا راجح

لاحدهما

لاحدهما بنوع مرجح وجب الاخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض
بين رأي الواحد منا ورأي الواحد منهم وجب تقديم رأيه على رأينا
بما ذكرنا من فضل الاصابة قلنا الظاهر انه لو كان بالسماع
والتوقيف لرواه لان هذا منصب شريف ولما لم يرو علم انه
باجتهاده وزيادة مشاهدتهم احوال النص بل مع اسباب النزول
معارض بالقياس وبان الاحاطة منهم باجتهادات الصحابة
وعلمهم بما استقر عليه اراؤهم من الاصول والفروع مع معرفتهم
احوال التنزيل والنزول بالنقل تواترا او شهرة واحادا وقول
الصحابي من قبيل الاحاد والدليل على الوجه المختار انه ان لم
يحصل قياس ولا دليل عقلي يتعين ضرورة لعدم الدليل
واذا وجد يعمل به بما ذكرنا من الترجيح احتج الكرخي
والمعتزلة على انه ليس بحجة بان الاجتهاد شائع فيهم والخطأ
جائز عليهم لتناقض اراءهم وح لا يجوز للمجتهد تقليدهم كما في
غيرهم من المجتهدين وللخصم ان يقول جواز الخطأ مشترك مع
رجحان رأيهم لزيادة اصابتهم بمشاهدة احوال التنزيل والنزول
كما مر تقريره وبعد الخلاف الشأن الى محل النزاع كما ذكرنا
قال ________ ولهذا اذا اختلفوا يعني بما ذكرنا من حكم رأيهم
بدون المخالفة والموافقة منهم لما اذا اختلفوا على قولين او
اقوال لا يخرج الحق عن اقوالهم لامتناع اجتماعهم على الخطأ
فلا يجوز احداث [illegible] لانه يكون خطأ يقينا ولا يسقط بعض اقوالهم
بالبعض لانهم لما اختلفوا ولم يتمسكوا بالقول الذي عليهم تعين
ان اقوالهم بالاجتهاد فحل قولهم محل القياس بتعارض اقوالهم
تعارض الاقيسة فلا يسقط البعض بالبعض كما في تعارض الاقيسة
ولا يطلب التاريخ ايضا ليعلم نسخ البعض بالبعض لما علم
ان القياس لا ينسخ بل يجب طلب الترجيح وان لم يمكن يعمل

بل
احاطة

آخر

المجتهد بما يشاء اشهادة القلب بعد ما ذكروه وفيه بحث لان
الاجماع على الخطاء انما يكون بالاتفاق على حكم ولفظ خطاء
وههنا ليس كذلك اذ كل فريق مخالف قول الاخر فلا يكون ثمة
اتفاق على شيء واتفق التابعون على احداث قول اخر فان
الصحابة اختلفوا في نصيب الام مع اب وزوج او زوجة فقال
فريق للام ثلث الاصل في المسألتين وللاب ما بقي بعد اخراج
نصيب الزوج او الزوجة وهو قول ابن عباس رضي الله عنه وقال الاخرون
للام ثلث ما بقي بعد نصيب الزوج او الزوجة في المسألتين
وللاب ثلثا ما بقي ثم قال ابن سيرين وهو من التابعين في الام
مع اب وزوج بقول ابن عباس وفي الام مع اب وزوجة بالقول
الاخر وقال بعض التابعين بعكس هذا وما انكر على ذلك احد
فصار اجماعا منهم على جواز قول اخر قلنا واما التابعي فصح قوله
على ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة فهو مثل
سائر العوام من السلف لا يصح تقليده لمجتهد الحي واما ان
ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري وسعيد بن جبير ومثل
بن المسيب والشعبي ومسروق وعلقمة فيعتد بخلافه عند بعض
اصحاب ابي حنيفة رحمه الله خلافا للبعض بناء على انه نقل عن ابي حنيفة
رحمه الله روايتان احداهما انه قال لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن
رجال نجتهد وهو الظاهر من مذهبه والثانية انه قال من
كان من ائمة التابعين وزاحم الصحابة في الفتوى وسوغوا
له الاجتهاد فانا اقلده بناء على انهم لما سوغوا له الاجتهاد
في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته اياهم فوجب تقليده كتقليد
الصحابي واما تسويغهم فلان عليا رضي الله عنه حاكم الى شريح وكان عمر رضي الله عنه
ولاه القضاء وقضى على علي بخلاف مذهبه ان خالفه علي رضي الله عنه في
رد شهادة الحسن له للقرابة وكان رأي علي على جواز شهادة

الاب

الاب لابنه وما انكر عليه علي في ذلك ورجع ابن عباس رضي الله عنه الى قول
مسروق وسئل ابن عمر رضي الله عنه عن مسألة فقال سلوا عنها سعيد
بن جبير فانه اعلم بها مني وكان انس بن مالك رضي الله عنه اذا سئل عن
مسألة قال سلوا عنها مولانا الحسن واعترضوا على هذا بانا
سلمنا مزاحمتهم اياهم في الفتوى وتسليمهم ذلك اياهم لكن الحجة الثابتة
بخلافة الصحابة من احتمال السماع وفضل الاصابة بمعنى فيه
احوال التنزيل وبركة صحبة النبي عليه السلام مفقود فيهم ثم المصنف
شرع في تعريفهم وما اوجب ذلك على القول الاول فقال ان
الاجماع الاجماع لغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على
كذا اذا عزم عليه واجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه وفي الشرع
اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على امر والمراد
بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد والقول والفعل والقول
والفعل الدالان على الاعتقاد وتلخيص اتفاق انه يختص باحد
والمراد بالامر اعم من ان يكون عقليا او شرعيا او لغويا
واختلفوا في تحقق الاجماع وفي كونه حجة والحق تحققهما اما تحققه
فلما علم بالتواتر اجماعهم على تقديم النص القاطع على المظنون
ووجوب العمل بغلبة الظن وغير ذلك وخالف النظام واكثر
بعض الروافض واحتجوا بان الاجماع لو كان عن دليل قاطع
تقتضي نقله ووجب الحاجة الى الاجماع وان كان عن ظني
فيمتنع الاتفاق به عادة لاختلاف النظر بحسب القرائح
قلنا لا نسلم لزوم نقله لان الاجماع يغني عن نقله ولا نسلم ان
الاجماع لا ينعقد بالظني اذ ربما كان الظن جليا فاتفقت العقول
بالقبول وما ذكروه منقوض بما ذكرنا من الصور واما انه حجة
فبوجهين الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله

القاطع

صفتهم والحكم المجمع عليه سبيل المؤمنين فوجب اتباعهم فيه فان
قلت جاز ان يكون الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين على
تقدير مشاقة الرسول لا مطلقا قلت لو لم يكن اتباع
غير سبيل المؤمنين موجبا للوعيد في نفسه لما حسن الجمع بينه وبين
مشاقة الرسول كما لا يحسن ان يقال من خالف الرسول واكل
الخبز فله جهنم فان قلت سلمنا لكن المجتهدين بعض
الامة فلا يكون سبيلهم سبيل جميع المؤمنين قلت غير المجتهدين
تابع لهم فيما اتفقوا عليه فيصير جميع سبيل المؤمنين الثاني قوله
صلى الله عليه لا تجتمع امتي على الخطاء ادرواه الرواة بالفاظ
مختلفة كقوله عليه لا تجتمع امتي على الضلالة سالت ربي ان لا تجتمع
امتي على الضلالة فاعطانيها ما رواه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن فيصير كشجاعة علي وسخاوة حاتم وخالف الظاهرية
والخوارج وبعض الروافض في كونه حجة واحتجوا عليه بوجهين
الاول قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فيكون الاجماع
مستندا كما قلنا كون الاجماع حجة لا ينافي كون الكتاب تبيانا اذ
الاجماع ايضا مستفاد من الكتاب كما مر الثاني بعث النبي عليه
معاذا الى اليمن وقال بم تقضي يا معاذ وقال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال
اجتهد رايي ولم يذكر الاجماع وصوبه عليه قلنا الاجماع انما
كان حجة بعد النبي عليه قال اختلف الناس فيمن ينعقد
بهم الاجماع اختلفوا في ذلك فقال داود الظاهري ومن تبعه
من اصحاب الظاهر انه لا اجماع الا للصحابة وعن احمد
قولان وقال مالك [illegible] لا اجماع الا لاهل المدينة
وقالت الزيدية وطائفة من الشيعة انه لا اجماع الا لعترة الرسول
عليه وهم علي وفاطمة والحسن والحسين والصحيح ان اجماع

علما كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة لما ذكرنا من
الكتاب والسنة لان دلالتهما عام لجميع المجتهدين لا تخرج
من حصر الاجماع بالصحابة فان الصحابة اجمعوا على انه لا يقطع
فيما ساغ فيه الاجتهاد فلو اعتبر اجماع التابعين وغيرهم
لزم خلاف اجماع الصحابة قلنا [illegible] الامر في الصحابة قبل
تحقق اجماعهم فيصير ان يكون اجماع الصحابة على جواز
الاجتهاد مشروطا بعدم انعقاد الاجماع احتج مالك
بقوله عليه ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطاء من الخبث فكان منتفيا عنهم واذا انتفى عنهم الخطاء
وجب متابعتهم قلنا [illegible] لزم انتفاء الخطاء عن كل واحد
وليس كذلك لو وقع الخطاء عنهم [illegible] وتخطئة بعضهم بعضا
فالمراد [illegible] المعصية لا الخطاء وايضا [illegible] معارض بما
ذكرنا من الكتاب والسنة الدالين على العموم فلا يختص الاجماع
باهل المدينة احتج الشيعة بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا [illegible]
عنهم والخطاء رجس فكان منتفيا عنهم وبقوله عليه اني تارك
فيكم الثقلين ان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي
قلنا الرجس المعصية لا الخطاء ان سلمنا عدم الخطاء
لكن هذا يدل على صحة قولهم وكونه حجة على المقلد لا انه اجماع كما
في سائر الحجج المطلقة على ان العموم ثابت بما ذكرنا من الدليلين
قال ولا عبرة بكثرة العلماء وقلتهم وذهب قوم
من الاصوليين كامام الحرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر
في انعقاد الاجماع لانهم اذا لم يبلغوا ذلك العدد يتصور تواطؤهم
على الخطاء كما يتصور على الكذب فلا يكون قولهم حجة وذهب
الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل يكفي بلوغه الى حد [illegible] الامة

لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعصر
دون عصر وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون
قوله اجماعا وحجة وقيل اقله اثنين لتحصل معنى الاجتماع وفيه
بحث لانه تقدم انه انما يتحقق اتفاق جميع المؤمنين باسرهم الاجماع
مع موافقة العوام فلعله اراد لا فرق بين الواحد والاكثر فيه
ولا بالثبات على ذلك وذهب احمد وابن فورك الى ان انقراض
عصر المجتهدين شرط في انعقاد الاجماع وذهب المحققون
الى انه ليس بشرط وقيل شرط في الاجماع السكوتي
وقال امام الحرمين شرط ان كان مستنده قياسا لنا ان الدلائل
السمعية دالة على انعقاد الاجماع سواء انقرض العصر
ام لا واستدلوا على هذا بانه لو اعتبر انقراض العصر لما
تحقق الاجماع اصلا للتوالد لتعين قلنا المراد عصر المجتهدين
الاولين فلا مدخل للاحقين لصحة المشترط بقوم الاول
لو لم يشترط فلو وجد واحد لصحة بناء على لعماعهم لزمهم الغاوة
باطل قلنا لا نسلم وجود ما يعقد الاجماع ولا لا تعقق على
الخطاء فلو سلم مخالف ادلا لا ثلوج القاطع كما لو وجد
بعد الانقراض الثاني الاجماع انما يتحقق بوصف الاجماع لا
باستقرار الاراء لا استقرار الاراء لا يثبت الا بانقراض العصر
لانه يكون الناس في ذلك تامل وتفحص فكان رجوع الكل
او البعض محتملا فلا يثبت الا استقرار الاراء فلا يتحقق الاجماع
كما وقع في مسئلة قسمة الغنائم فان ابا بكر ره كان يرى التسوية
في القسمة بين السابقين واللاحقين ولم يخالفه في ذلك احد
من الصحابة ولما صار الامر الى عمر ره خالفه فيه وفضل في القسمة
بالسبق الى الاسلام والعلم ولم يكن ذلك الا لعدم انقراض
العصر وكان عمر ره يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد

ووافقه

ووافقه الصحابة عليه ثم لما صار الامر الى على ره خالفه بعد ذلك حتى قال له
عبيدة السلماني رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك
فعلم ان الانقراض شرط قلنا لا نسلم الاجماع في الصورتين
فان عمر ره ظاهر لابي بكر ره في ذلك وقال انجعل من جاهد
مع رسول الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها
فقال ابو بكر ره انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ
اي بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن علي
انه رجع الى قول ابي بكر ره وقد عمل زمان خلافته برايه وكذا
ما اجمعوا على عدم جواز بيع امهات الاولاد زمان عمر ره فان جماعة
من الصحابة خالفوا عمر زمان خلافته في ذلك كجابر بن عبد الله
وغيره وقيل كان عثمان ره ايضا مخالفه في ذلك وقول عبيدة
رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك دليل على ان
مع عمر ره جماعة لا على ان معه جميع الصحابة وانما اضاف عبيدة
انضمام راي علي ره مع راي عمر ره لانه يرجح قول الاكثر على قول
الاقل وعلى الابى الترجيح ما كثر بل بقوة الدليل احتج
من شرط في السكوتي بان ذكر المشترط مطلقا وقد مر
جوابه وبان السكوت يحتمل توقف العامل اذا كان اما لاد
الوقف لعدم الاجتهاد او اعتقادهم ان كل مجتهد مصيب
فاذا انقرض العصر ولم يظهر الخلاف تحقق الاتفاق
قلنا يعتبر خلاف الظاهر لما علم من عادتهم الطرد والحق والانكار
ما فيه شبهة بدون تراخ مدة وقال الامام ما يكون عن قياس
جاز ان يظهر فساد ذلك القياس فيلزم الرجوع قلنا لا
نجوز لاستلزامه اجماعهم على الخطاء فحينئذ لا يضر مخالفة اهل الهوى
لا يعتبر مخالفة اهل الهوى في اجماع يكون مخالفتها لهوى لان
مخالفة هؤلاء ليس الا اتباع هوى لا عن دليل فيكون كالعدم

ويعتبر فيما سواه لانه من اهله ولا يتوقف دليل الاجماع بدونه
وقيل لا يعتبر قوله مطلقا لانه فاسق بقوله ولا بمخالفة من لا
راي له فيما يحتاج فيه الى الراي انما يعتبر فيما يستغني عن الراي ويشترك في دركه
الخواص والعوام كوجوب الصلوات الخمس والزكوة والصيام
ومن ليس من اهل الراي والاجتهاد من اهل العلم له حكم
العوام لا يعتد بمخالفته فيما يدرك بالاجتهاد كالمتكلم الذي لا
يعرف الا علم الكلام وكذا المحدث والمفسر والنحوي من
الذي لا اجتهاد لهم ثم الاجماع على مراتب اي
الاجماع له مراتب في القوة والضعف كمراتب الكتاب والسنة
من المحكم والمفسر والنص والظاهر وكالمتواتر والمشهور والاحاد
فالاقوى اجماع الصحابة نصا لا سكوتا كاجماعهم على خلافة
ابي بكر رضه مع شرايط النقل من اجماع الصحابة
والعترة وصريح القول من الجميع فكان مثل المحكم من النصوص
والمتواتر من الاخبار ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة
رضه وسكوت الباقين منهم لان السكوت دال على التقرير وكذا
هذا الحكم في غير الصحابة كما اذا افتى بعض اهل الاجماع على
حكم مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة واشتهر
ذلك بين اهل العصر ومضى مدة التامل فيه وسكت الباقون
من غير تقية وتحيل كان ذلك اجماعا عند اكثر العلماء ويسمى
اجماعا سكوتيا ونقل عن الشافعي رح انه ليس باجماع
ولا حجة وهو انه ذهب عيسى بن ابان من اصحاب ابي حنيفة رح
وابو بكر الباقلاني من اصحاب الشافعي رح وداود الظاهري
وبعض المعتزلة وقيل لا يكون اجماعا ولكن يكون حجة
واحتج من لم يجعله اجماعا ولا حجة بان سكوتهم يحتمل
وجوها تحرز عن الموافقة فلا يحصل الجزم بالموافقة فلا يكون

اجماعا

اجماعا ولا حجة لعدم المهابة والتقية كما نقل ابن عباس رضه انه
انكر العول بعدما قلت هذا في زمان عمر رضه وهو قايل بالعول
فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفي رواية منعني من ذلك درته
الثاني عدم اجتهادهم في ذلك فلذلك لم يتكلموا والثالث
توقفهم لعدم وضوح الشيء بالاجتهاد والرابع اعتقادهم
ان كل مجتهد مصيب قلنا هذه الاحتمالات خلاف الظاهر
لما علم ان عادتهم ترك السكوت الا عند الموافقة وقول
ابن عباس رضه مؤول لانه احتج بسكوته واظهر المخالفة بعده
ثم اجماع من بعد الصحابة اي اجماع غير الصحابة على
حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فان هذا دون
اجماع الصحابة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف كاجماعهم
على احد قولي العصر الاول بعد استقرار خلافهم واختلف
العلماء فيه فذهب اكثر اصحاب الشافعي رح وعامة اهل
الحديث الى ان هذا الاجماع لا ينعقد وبقي المسئلة اجتهادية
كما كانت وذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة رح الى انه ينعقد وبقي
المسئلة اجتهادية واحتج المصنف امتنع المانع
بوجهين الاول المخالف الاول من الامة ودليله باق بعد
موته فيكون كبقاء نفسه مخالفا قلنا لا نسلم انه كبقاء
نفسه مخالفا لان المانع من انعقاد الاجماع وجود
المخالف لا تحقق دليله اذ الاجماع خارج مخالفه دليل
ولا خروج مخالفه موجود اذ المعتبر قول الموجودين
في عصر الاجماع لا ادلة ولا اسبق وايضا يرد هذا في
اجماع الصحابة بعد المخالفة كما في تفصيل الشيخ
مخالفة ابي بكر رض الثاني اختلاف الصحابة ثم اجماع
منهم على ان المسئلة اجتهادية والاجماع الثاني اجماع

على انها ليست باجتهاد به فلم تنقض اجماع الصحابة
فعلى هذا لا اثم في اجماع الصحابة بعد الاختلاف
فيكون اجماع الصحابة على خلافه لاجتهاد مشروطا بعدم
انعقاد الاجماع اصح والمجوز بان الدلائل الدالة
على صحة الاجماع لا تفصل بين اجماع سبقه خلاف وبين
اجماع لم يسبقه خلاف ولكنه لا يكون اجماع من بعد
الصحابة في حكم لم يسبقه خلاف بمنزلة المشهور لكن
حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز الزيادة التي هي في معنى
النسخ به بدلا منه عن الاختلاف واجماعهم فيما سبق
فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد حتى كان موجبا
للعمل دون العلم فينبغي ان يكون مقدما على القياس
كخبر الواحد فلك ـــــــ واذا انتقل الينا نعني
الاجماع في نفسه دليل قوي لكن يقع التفاوت فيه بحسب
تفاوت النقل الينا كالسنة فاذا انتقل الينا اجماع
الصحابة بالتواتر بان نقل كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل
السنة بالتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع ع
كفرا كجاحد السنة المتواترة وذلك مثل اجماعهم على
خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال مانعي الزكوة واذا
انتقل الاجماع الينا بالاحاد بان روى ثقة من الصحابة
انهم اجمعوا على كذا يكون بمنزلة نقل السنة بالاحاد في ايجاب
العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر
العلماء وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه
ما اجتمع اصحاب النبي عليه السلام على شيء كاجتماعهم على
المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر مه
وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت فان قلت

العمل

الصحابة

العمل بالخبر الواحد ثبت بقول الرسول واجماع الصحابة
يوجبون الاجماع المنقول بالاحاد فكيف يكون مثله
قلت الخبر الواحد الذي ثبت به العمل بالاحاد
يكون العمل واجبا به بالاجماع فالاجماع الذي ثبت
به العمل بالاحاد كان العمل به اولى فافهم

باب القياس اما باب القياس فمشتمل على بيان
مفهوم القياس لغة وشرعا وشروطه وركنه وحكمه
ودفعه اما مفهومه لغة فالتقدير والتسوية يقال قست
الشيء بالشيء اذا قدرته على مثاله وفيه معنى المساواة
يقال فلانة قيس رمح وقاس رمح اي قدر رمح وفي الشرع
يقال قاس عليه ليدل البناء لان بتبديل الصلة للتضمين يدل
واما الاصطلاح فقد اختلف اقوال الفقهاء فيه فقال
المصنف الفقهاء اذا اظهروا الحكم الفرع من الاصل
سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وتسويتهم
اياه في الحكم والعلة وفيه بحث لانه ان اراد انهم اذا
اظهروا الحكم الفرع من الاصل سموا ذلك الحكم قياسا فهذا
غير صحيح لان الحكم مدلول القياس فكيف يكون هو
ولئن اراد انهم سموا اظهار الحكم قياسا فكذلك لان الحكم انما
يظهر من دليله بالاستدلال المعبر عنه بالدليل والدليل
بالدال ههنا ليس الا القياس فكيف يقال ان الاظهار المسمى بالدال
عن القياس غير بين هو عين القياس وقال القاضي
ابو زيد وتبعه من بعده ان القياس هو تعدية حكم
الاصل بعلته الى فرع هو نظيره واعترضوا عليه بان
حكم الاصل وصفه ونقل الاوصاف وتعديتها محال ولان
القياس يجري في المعدوم من كقياس عدم العقل

بسبب الجنون على عدمهما العقل بسبب الصغر في
سقوط الخطاب عنه للعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب
والمعدوم لا يكون اصلا وفرعا لان كلا منهما شيء والمعدوم
ليس بشيء وفيه بحث لان هذا قياس المجنون على الصغير
في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب واداء
الواجب ووصفهما بالعدمي لا يجعلهما عدميين ثم
قال والصواب ان يقال القياس ابانة مثل حكم احد
المذكورين بمثل علته في الاخر فالواو ذكرت الابانة دون
الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت [illegible] وذكر مثل
الحكم ومثل العلة لئلا يلزم نقل الاوصاف وذكر لفظ
المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين
كالمثال المذكور والقيد المذكورات ههنا لان اظهار الحكم
انما يكون بالاستدلال عن دليله فيكون الاظهار متاخرا
عن دليله بمرتبتين والدليل ههنا ليس الا القياس فيكون الاظهار
متاخرا عن القياس والمتاخر لا يكون عين المتقدم وقد يعني
ما ورد على القياس من الحدود وتحقيق هذا المقام
انه لا خفاء ان القياس انما يتحقق ان لو كان الفرع مثلا
للاصل في علة حكمه ودليل الحكم والحجة عليه انما هو هذا
[illegible] الحكم او يثبت او يوجد بالحق ان القياس
هو مماثلة المحل المنصوص للاخر في علة حكمه [illegible] هذا الموافق
للقياس وذلك لان [illegible] ان مرادهم بالقياس
[illegible] انه [illegible] ان جعل حكمه
كحكمه بمماثلتهما [illegible] مدلول والدليل المماثلة وكذا قولهم
تعدية وقياس واستقر راي المحققين من المتاخرين على
هذا [illegible]

للفرع

للفرع للاصل في علة حكمه كما ذكرنا ثم اعلم ان الاحتجاج [illegible] اصول
الفقه ثم القياس دليل شرعي عند الصحابة والتابعين
وجمهور الفقهاء والمتكلمين لان النبي عليه السلام قاس حق الله
على حق العباد في مسئلة الجارية الخثعمية وقال علي
لعمر لما شكل في قتل الجماعة التي شاركت في قتل
ان ... واحد [illegible] قطع جماعة شاركت في سرقة وعمل عمر
وقدر الزوجة المبتوتة قياسا على حرمان الولد العاق
موسى ... وكتب عمر الى ابي موسى الاشعري اعرف الاشباه
والنظائر وقس الامور برايك وقالت الشيعة والخوارج
وبعض المعتزلة كالنظام ومن تابعه انه ليس بحجة شرعية
واحتج النظام بان الشرع ورد بالفرق بين
المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا ينافي شرعية القياس
اما الفرق فكايجاب غسل بول الصبية ونضح بول الصبي
وايجاب قطع سارق المال القليل دون غاصب المال الكثير
وايجاب الجلد بالقذف بالزنا دون الكفر وايجاب القتل
بشاهدين وايجاب حد الزنا باربع وكعدتي الموت والطلاق
فان الاولى اربعة اشهر وعشر والثانية ثلاثة اشهر مع تساويهما
في البراءة واما الجمع فكالجمع بين قتل الصيد عمدا وقتله خطأ
في وجوب الضمان والجمع بين الردة والزنا في ايجاب القتل
والجمع بين القاتل والواطئ والمظاهر في وجوب الكفارة قلنا
لا نسلم ان هذا ينافي شرعية القياس لجواز ان لا يكون وجه
التماثل معتبرا في ذلك الحكم او يكون لكن يوجد المانع في
الاصل والفرع ويكون بين المختلفات جامع معتبر او يختص
كل منها بعلة توجب الحكم الواحد فافهم ــــ واما
شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بالحكم [illegible]

يذكر الركن اولا ثم الشرط لان الركن داخل والشرط خارج
والداخل ذاتي متقدم على الخارجي ثم الاصل هو محل الحكم
المنصوص عليه وقال قوم هو الحكم المنصوص عليه وقال قوم
من المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه اذ
كل منهما اصل من وجه وهذا نزاع لفظي والاول اولى لان
الحكم المنصوص عليه ورد لينتقل الى المحل دون العكس
وهذا اختيار الجمهور واما الفرع فهو المحل المشبه وقال من
خالف في الاصل انه الحكم الثابت فيه بالقياس ثم الشرائط
اربعة احدها ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة
بنص اخر يوجب اختصاصه بها جاز تعليله ولا يلزم ابطال النص
المخصص كخزيمة فانه خص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن قاعدة
عامة وهي لزوم العدد الثابت بالعمومات مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم وقوله واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عليه السلام
من شهد له خزيمة فحسبه فخص به لذلك كرامة له ولسر ثبت فلا
يجوز قياس غيره عليه سواء كان مثله او فوقه في الفضيلة ولا يلزم
ابطال المخصص وكذا اشتراط الاجل في السلم فانه حكم ثابت
بالنص خاصا به بقوله عليه السلام من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن
معلوم بخلاف سائر البيوع لان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس
عند الانسان ورخص لا يجوز تعليله وقياس غيره من البيوع
عليه ولا يلزم بطلان المخصص الشرط الثاني ان لا يكون
الاصل خارجا عن سنن القياس اي ان لا يكون على خلافه
لانه لو كان على خلافه لكان حكم ما يقاس عليه ايضا على خلاف
القياس فيكون القياس منافيا له وما يكون منافيا لا يكون
مثبتا كما ان النص النافي لا يجوز ان يكون مثبتا وذلك مثل
انتقاض الطهارة بالقهقهة في الصلوة فانه ثبت مخالفا للقياس

لان الحدث اسم لخارج نجس والقهقهة ليست كذلك ولان الحدث يستوي
فيه خارج الصلوة وداخلها وهي ليست بحدث خارج الصلوة
الا ان ثبت الحكم بالنص بخلاف القياس فلا يكون قابلا للتعليل
فلا يتعدى الحكم منه الى ما هو اعظم منه جناية كالارتداد مثلا
في اثناء الصلوة ولا يتعدى الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة
لان النص ورد في صلوة كاملة مشتملة على جميع اركان الصلوة
وكذلك بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه بخلاف القياس
لان ركن الصوم الذي هو الامساك ينعدم بالاكل والشرب
والشيء بدون ركنه لا يتحقق لكن صح النص فلا يقاس عليه
المخطئ والمكره والفرق بين هذين الشرطين ان المعدول في
الاول خارج عما هو منه وفي الثاني داخل فيما ليس منه والتحقيق
ان المعدول به عن سنن القياس اربعة اقسام لانه اما ان يكون مستثنى
عن قاعدة عامة مستقرة او يكون ابتداء قاعدة فان كان الاول
فاما ان يكون داخلا في قاعدة اخرى كشهادة خزيمة والسلم او
لا كالقهقهة وبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وان كان الثاني فاما
ان يكون من الاعداد او لا والاول كاعداد الركعات ونصب
الزكوات ومقادير الحدود والكفارات والقسامة والثاني
كالسفر والمسح على الخفين والاجارة فالاول خارج عن سنن
القياس لعدم تعقل حكمها والرابع لعدم نظير يقاس عليه
فان السفر المرخص للقصر كالقصر في الافطار الذي اوله السفر
القصير لا يقاس عليه دون القصر ولا المرض في البلد لو وجه
لانها ليست مثله في المشقة والمسح على الخفين لا يقاس عليه العمامة
والقفازان وما لا يستر محل الفرض لانها لا تساويه في الحرج لحرج
عسر النزع وعموم الوقوع ومنها قسم اخر مختلف فيه وهو
ان يكون مستثنى عن قاعدة سابقة يفهم علة الاستثناء كاملة

الذمة المستثنى من المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة
فانه علم ان المستثنى الامن من الحربيات بقوله تعالى عامة المشركين لم
يقاس عليه كل ما فيه العلة كالعسفاء والمجانين والزمنى
والرهبان وقال قوم لا يجوز قياس الغير عليه قال
وان يتعدى الحكم الشرعي الشرط الثالث ان يتعدى الحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص
فيه بعينه اي بعين الحكم يعني مثله والضمير في نظيره عائد الى
الاصل المفهوم من المتعدي وهذا الشرط ولئن كان بالحقيقة
شرائط لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وثابتا
بالنص لا بالرأي وعدم تغيره في الفرع فان قوله بعينه
يشير اليه ومماثلة الفرع للاصل وعدم النص في الفرع لكن
الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانها انما تتم بالجميع
جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما
ليسا من التعدية بل من شروط التعدية سبك ما ذكره وفيه
بحث لانه قد مر ان التعدية غير حاصل لاستحالة نقل الاوصاف
ولئن اراد بالتعدية اخذ الحكم كما قال في تعريف القياس
او ابانة الحكم كما اختاره فذلك نفس القياس فلا يكون شرطه
فالصواب ان لا يجعل التعدية من الشروط بل ما بعدها
ويجعل الشرائط خمسة لا شرطا واحدا لانفراد كل
منها بل هي اولى من التعدية من الشرطين الاولين لانهما
يرجعان الى شيء واحد وهو ان لا يكون الاصل خارجا عن
القياس اما اشتراط كون الحكم شرعيا فلان القياس في
الاحكام العقلية لان طريقها العقل ولا اساميها دون الالفاظ
ومع سد انتم الاجماع على اعيان في الشرع دون
الالفاظ حتى لو لم يكن الاجماع لما عملوا به في الشرع ايضا فاما

اشتراط

اشتراط ثبوت حكم الاصل بالنص لا بالرأي فلانه حاول ان خطأ
فلا يصلح اصلا واما عدم تغير الحكم في الفرع فلان القياس
تسوية الفرع مع الاصل في حكمه فلو تغير حكم الفرع لما كان
قياسا بل اثبات حكم اخر في الفرع ابتداء غير الحكم
الثابت في الاصل واما مماثلة الفرع للاصل فلانه لو لم يكن
مثلا له لما صح تسويته معه في الحكم واما عدم النص في
الفرع فلانه ح يغني عن القياس ان كان موافقا له لكونه
اقوى ويبطل ان كان مخالفا قال فلا يستقيم
هذا مبني على اشتراط كون الحكم شرعيا وهو منصوص جمهور
الفقهاء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي والقاضي
ابو بكر الباقلاني لا يشترط كون الحكم شرعيا بل يجري القياس
في اللغات ايضا واليه ذهب جماعة من اهل العربية قالوا
اسم الخمر لنبيء الشيء المطرب وجودا وعدما لان عصير
العنب اذا حصلت فيه الشدة المطربة يسمى خمرا وقبل
حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمرا ودوران الشيء مع الشيء
وجودا وعدما دليل على علية المدار للدائر فعلة التسمية
خمرا هي الشدة المطربة والشدة المطربة حاصلة في النبيذ فيصدق
عليه انه خمر والخمر حرام فيكون النبيذ حراما ويلزم الحد
بشرب قليله وكثيره كما في الخمر المتخذ من العنب وكذا
سائر الاشربة المسكرة وكذا اسم السارق للنباش للاخذ
خفية والزاني للائط للوطء المحرم واعترضوا عليه بان
ملاحظة المعنى في اللغة قد لا تطرد كما في تسمية الزجاجة
قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة
مع حصول القرار فيهما والفرس الذي فيه سواد ادهم
ولا يسمون العوس مع سواده بالادهم قال فهم لن يقولوا القياس

الشرعي ايضا كذلك فانه ثبت الوجوب في مصرف الصالح
لدفع حاجة المعتق وحصول الثواب دون الملاك والجواب
مع حصول المعنى فان قيل العلة دفع حاجة المعتق التي
مع استغناء الفقير فلهم ان يقولوا العلة في المقادير ايضا
كونها متعلقا كاملا لا يتبع منه شيء ولا ينتقض بخلاف الكنز
واكثر اصحاب الحديث بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فالكل
توقيفي فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس وفيه بحث لان علم جاز
يعني انهم تعلموا وعلمنا صنعة لبوس لكم الهمناه او
علمه بعض من سبق من الجن او غيرهم وايضا الاسم عين المسمى
عند اهل السنة فجاز ان يكون المراد ذلك لا اللغات
على ان تعليم المسميات افضل من تعليم اللغات وايضا
القياس مظنة فجاز ان يكون اللغات توقيفية ونظنية العيار
ماخذ كما في القياس الشرعي والطريق ما ذكرنا ان العيار
في الشرع مع كونه اظهر لاعتبار العلل والاسباب لما ثبت
بالاجماع حتى لو لم يكن الاجماع لما ثبت في الشرع ايضا بخلاف
اللغة قال ولا يصح ظهار الذمي لان ولا يستقيم
التعليل لصحة ظهار الذمي هذا مبني على الشرط الثالث
وهو ان يكون التعدية لحكم الاصل بعينه الى فرع هو
نظيره وذلك لان تعليل صحة ظهار الذمي يوجب التغيير
وتقريره ان الشافعي رحمه الله ذهب الى ان ظهار الذمي صحيح
قياسا على ظهار المسلم لان موجب الظهار الحرمة والذمي
من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل للكفارة لانه من اهل
الاطعام والاعتاق وان لم يكن اهلا للصوم لا يمنع ظهاره
كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح وان
لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيصح ظهاره في حق

الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رحمه الله ايلاء الذمي في حق الطلاق
وان لم يعتبر لايجاب الكفارة قلنا هذا التعليل باطل
لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة
ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس
باهل للكفارة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة غير
منتهية فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع وهو باطل
وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود من
الكفارة التطهير والتكفير ولهذا ترجح فيها معنى العبادة
حتى تتادى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا تتادى الا بنية
العبادة والكافر ليس باهل للتطهير والتكفير واداء
العبادة بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة لانه عاجز
عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو عتق
واصاب المال كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا
استغنى وبخلاف الايلاء فانه طلاق مؤجل والذمي
من اهل الطلاق وفيه بحث اذ للخصم ان يقول لا
نسلم ان التكفير بالمال والاعتاق عبادة بل
عقوبة محضة لان منهية سدا وح جاز ان يعتق الذمي
به فيصح حتى لو عتق العبد واصاب مالا كانت كفارته
بالمال فنقول الحكم كلامنا في العبد حكم كونه عبدا والذمي ى
اذا اسلم يصح منه الصوم ايضا قال
ولا التعدية الى لا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من الناسي
هذا مبني على الشرط الرابع وهو ان يكون الفرع
نظيرا للاصل فلا يصح التعليل لتعدية الحكم من الناسي
في الفطر الى الخاطئ والمكره في الافطار كما فعله الشافعي
رحمه الله لان الناسي لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد الى

الشي بدون العلم به لم يجعل خطأ وخطا ولو قصد منه
القصد الى الفعل فلان لا يكون فعل الخاطي خطأ اصح انه لم
يقصد الفعل كان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه
ليس بحق يستقبل فعل المكره الى الحامل عليه واذا الفعل
اليه لم يبق له فعل كما ان الاكل ناسيا فانه ليس لله لا من
العبد واضيف الى صاحب الحق بقوله عم انما اطعمك
الله وسقاك ولم يبق للاكل فعل فلم يبق الا مساواة بين
الناسي وبين الخاطي والمكره في العذر وعدم القصد لان
النسيان امر جبل عليه لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه
فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما
اشار اليه عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك اي هو الذي
الذي علبك النسيان حتى اكلت وشربت واذا كان من صاحب
الحق فلا يصلح للضمان فيجعل ركن الصوم الذي هو الامساك
بعدا لا عتبار فاما الخطا فلا ينفك عن تقصير من جهة
الخاطي بترك المبالغة في التحرز وكذا الاكراه فانه حادث بصنع
مضاف الى العباد لا الى صاحب الحق فعلم ان عذرهما دون
عذره فلا يكونان نظير الناسي فلا يصح القياس قال ولا الشرط الايمان
اي لا يستقيم التعليل لشرط الايمان هذا مبني على الشرط الخامس وهو
خلو الفرع عن النص وهو شرط عند قوم من المتاخرين من اصحابنا
حنفية وبه قال الشافعي وان كان القياس على خلاف النص
الذي في الفرع كان باطلا ولو كان وفاقه سواء بسبب فيه زيادة لم يتعرض
لها النص او لم يثبت كان صحيحا والمختار انه لم يشترط بان هو صحيح
ولو ابتنت فلانا اما الاول فلانه يكون فيه تاكيد النص فلا
مانع في الشرع والعقل عن معاضدة الادلة وتاكيد بعضها ببعض
فانه قد ورد آيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد

علي صح

اي صح

امثلاه

السلف صح

لامثلاه كتب الكشف بالتمسك بالنص والمعقول في حكم ولقد
ورد الواحد الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم
ينقل عن احد فيه ذلك نكير فكان ذلك اجماعا على جواز ذلك وصح

الحديث الغريب بحيث قوله لو كان موافقا للكتاب لقول عم
اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف
فردوه مع انه لا فائدة في قبوله الا تاكيد دليل الكتاب وكذا التعليل
على موافقة النص يجب لهذه الفائدة واما الثاني فلان المطلق والمقيد
والخاص والعام وغيرها معان مقصودة بمجالها وضعت لها الفاظ
لتفهم منها عند اطلاقها وهي منصوص فيها فلا يصح حملها على خلافها
الا بدليل اقوى منها او مثلها ولان الزيادة تحمل المطلق معينا وقد
قال النبي عليه ابهموا ما ابهم الله اصح الاولون بان التعليل
لا يجوز ليبطل حكم النص بالاجماع ولو كان موافقا فلا فائدة فيه
ولو كان مثبتا الزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات
زيادة لم يتناولها النص نسخ لان جميع الحكم في موضع النص كان ما
اثبته النص وبعد الزيادة لا يبقى جميع الحكم بل يصير بعضه فيكون نسخا
وفيه بحث لما مر انه ان كان موافقا يكون تاكيدا للنص والقياس
مانع تعين الحكم الثابت بالنص بل وصفه وهو كونه جميع الحكم وهو
وصف اعتباري ولا احسن ان يقال انه رفع حكم الافراد التي
منها العدد الذي دون الزائد فيكون نسخا اصح الشافعي
بان حكم القياس ان كان موافقا لحكم النص كان موكدا الموجبه وان
كان مثبتا الزيادة سكت النص عنها يكون بيانا للكلام ولو كان
ظاهرا كان محتملا للزيادة فيكون التعليل بيانا له وكلفه لا يجمله طائفة
فلا يجوز التعليل على طائفة وهذا اشرط الايمان في رقبة واليمين
والظهار بالقياس على كفارة القتل وشرط الايمان ايضا في
مصرف الصدقات الواجبة كالكفارات وصدقة الفطر حتى لم

كفارة

اما عمل بحكم النص في كفارة القتل كان الحكم النص في فرع ابو طال ان التعليل م

شرط

يجوز صرفها الى الفقير الكافر اعتبارا بالمصرف فى الزكوة فان الايمان
فيه بالاجماع فقالوا هذا التعليل فاسد لان نصوص الكفارة ان
وصدقة الفطر مطلقة عن وصف الايمان من غير فصل بان يقال فيها اطعام
ستين مسكينا وكفارته اطعام عشرة مساكين وقوله عليه السلام
اغنوهم عن المسألة فى مثل هذا اليوم مطلقة عن قيد الايمان
فتقتضى باطلاقها الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة
الكافرة والصرف الى المساكين الكفار فتقييدها بالايمان
بالقياس يكون تغييرا للمنصوص عليه بالرأى وهو غير جائز وكذا قوله تعالى لا
ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان
تبروهم والصدقة منه يدل على جواز الصدقات الى اهل الذمة
فكان اشتراط الايمان فيه بالتعليل مخالفا له وانما شرط الايمان فى مصرف
الزكوة بالحديث المشهور الذى يزاد بمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام
لمعاذ حين بعثه الى اليمن خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم اذ خذها صح
الضمير فى فقرائهم يرجع الى ما يرجع اليه الضمير فى اغنيائهم وهم المسلمون
لان الزكوة انما تجب على المسلمين **قال** والشرط الرابع
الشرط الرابع ان يبقى حكم النص المعلول بعد التعليل على ما كان قبل
التعليل لان تغيير حكم النص فى نفسه باطل سواء كان فى الاصل
او فى الفرع كما بينا فى نص فيه ولا نص فيه وهو معنى قوله كما ابطلناه
فى الفرع فان قيل القياس لا بد ان يعدى حكم النص من الخصوص
الى العموم فلو كان عدم التغيير شرطا للزم بطلان القياس بالكلية
قلنا المراد ان لا يتغير الحكم المفهوم من النص لغة دون التغيير
من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم حكم على صح
النص وذلك لان المخصوص حكم شئ لا ينافى عمومه لكن ينافى خلاف
معناه وذلك مثل ما قال الشافعى ان السباع التى لا يؤكل الفواسق صح
لحمها تلحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء
بدون تعرضها له لا يجب عليه شئ لان النبى عليه السلام استثنى الخمس

لان

مكلف

لان من طبعهن الاذى فكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من
النص بعلة الخمس قلنا هذا التعليل فاسد لانا لو
جعلنا الاستثناء معللا بالايذاء لخرج المستثنى من ان يكون معنى صح
مخصوصا بالخمس فكان تغييرا لمعنى النص المعلول بالتعليل وكذا
جنس اشتراط الخيار فوق ثلثة ايام باعتبار ان شرط الخيار للنظر
والناس يتفاوتون فى الحاجة الى مدة النظر فصلح ان يكون ذلك
مفوضا الى رأيهم فيجوز فوق ثلثة ايام كما جاز ثلثة ايام وفيه ابطال
معنى النص وهو الثلثة ايام **قال** ولهذا خصصنا القليل
اشارة الى جواب اصحاب الشافعى عما يرد عليهم من هذا التعليل فانهم
انكم غيرتم بالتعليل حكم النص فانه عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء فان النص يعم القليل والكثير ثم خصصتم منه القليل
الذى لا يكال كالحفنة والحفنتين فى الكثير الذى يكال وقد غيرتم التعليل حيث
اعتبرتم الكيل فى الربا بالتعليل بان الطعام لا يقدر الا بالكيل
المتعدى الى غير الطعام فاجاب بانا انما خصصنا القليل بدلالة
الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان الاستثناء من المستثنى
منه اذا كان غير مذكور يعمل على وفق المستثنى ليكون الاستثناء
متصلا اذ الاستثناء حقيقة فى المتصل حتى لو قيل ليس فى
الدار الا زيد كان المستثنى منه بنى ادم كانه قيل ليس فى الدار
انسان الا زيد ولو قيل لم يكن فى الدار الا زيد فكان المستثنى
منه الانسان فلا يحنث بوجود الدابة او الثوب او غير ذلك
ولو قيل الا حمار كان المستثنى منه الحيوان حتى لو كان فيها شاة
لا يحنث ولو قيل الا ثوب فاى شئ فى الدار سوى الثوب مما هو مقصود
بالامساك فى الدار يحنث فعلم ان المستثنى منه ينبغى ان يكون من
جنس المستثنى وهنا المستثنى حال الا من الاحوال المقدرة فيكون
المستثنى منه ايضا من الاحوال المقدرة من المجازفة والمفاضلة

والمساواة وهذا لو قيل ما جاءني زيد الا راكبا نعم انه ما جاء في شيء من
احوال الا راكبا ولا يستثنى من الاحوال المقدرة الا في الكيل لان
المراد بالمساواة في المستثنى المساواة في الكيل بالاجماع ولانه
جاء في رواية اخرى كيلا بكيل مكان سواء بسواء ولما صح عبارة
عن فضل احد المتساويين والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة
والمفاضلة لاحتمال كل والعدد بما يعلم ان الاستثناء دل على ان
المراد الاحوال المقدرة الكيلية فصار التغيير بالنص لا
بالتعليل بالكيل للتعدي الى غير الطعام وان وافق التعليل النص
وفيه بحث لان الاجماع غير معلوم اذ الظاهر من كلام الشافعي رح
عدم اعتبار الكيل واكثر اصحاب ابي حنيفة رح ما ذكر وله الاجماع في فضل
المرضخ ويتمسكوا برواية اخرى ولو كان الاجماع مجمعا لما احتاجوا اليها
ونحيا ابحاث لان رواة الاخبار المذكورة سواء بسواء او مثلا بمثل
بلغوا حد التواتر وصار امر النهي دون خبر الكيل فلا يعارضها ولئن
سلم ان المساواة الكيلية معتبرة في المستثنى يلزم حصول المساواة
العرفية الكيلية في المستثنى منه وهي لا تقتضي المفاضلة والمجازفة في
في الكيليات ولهذا لا يجوز بيع المساواة بالمساواة العرفية الكيلية وهو
خلاف الاجماع وقد ذكرنا هنا الابحاث في باب الاستثناء قال
وكذلك الاول اشار الى جواب سؤال لعلماء اصحاب الشافعي رح وهو ان
النص اوجب الشاة من الابل وفي اربعين شاة وهو منصوص عليه
في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وانتم غيرتم حكم هذا النص
بالتعليل بالمالية الدافعة لحوائج الفقراء للتعدية الى سائر الاموال
واجاب بان جواز سائر الاموال ثبت بالنص لا بالتعليل والحكم
شرعي اما انه ثبت بالنص فلان الله تعالى وعد الرزق لعباده بقوله
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ولا يخلف الميعاد ومعلوم
ان حاجات الفقراء مختلفة ثم اوجب المال على الاغنياء ولئن

ما جاز

بدل احواله
من قوله كيلا بكيل مكان سواء بسواء ٥
ط الاحوال من
جواز صح
خمس صح
وانما التعليل صح

ما جاز مواعيد الفقراء وعين مسمى كالشاة ونحوها الخاص ونحوه
اللون وغيرها ومعلوم ان المواعيد المختلفة لا تحصل من نقص واحد
المسمى فذلك الا من يكون متضمنا للاذن بالاستبدال ضرورة بمنزلة
السلطان يجيز اولياءه بجوائز مختلفة ثم امر التكفل بانجاز تلك الجوائز من
مال معين فذلك يكون اذنا بالاستبدال ضرورة واما ان التعليل
لحكم شرعي فلانا نعلل بقاء اهلية المحل المنصوص عليه للصرف
الى الفقير بكونه مالا متقوما للتعدية الى سائر الاموال فنقول ثبت
بالنص صلاحية المحل المنصوص عليه وهو الشاة مثلا للصرف
الى الفقير بدوام يد عليه بعدما صار صدقة الله تعالى وصار محرما مطهرة
للآثام بمنزلة غسالة النجاسة فكان حقه ان يحرم الانتفاع به كما كان
في الامم السالفة اذ كانت النار تنزل وتأكل المتقبل من الصدقات ولا
ينتفع بها احد ولهذا امتنع بنو هاشم منها العوض عليه وما معشر
بني هاشم ان الله حرم لكم غسالة الناس وعوضكم بخمس الخمس وانما تحل
للضرورة كاكل الميتة ولهذا لا تحل للغني ولا شك ان جواز الصلاة
لعلة جواز المحل بالاستقواء لان حاجة الفقير بما يندفع لا بعين كونه
شاة فنقل حكما الى سائر الاموال للاشتراك في العلة كما في سائر
القياسات فان قلنا تغيير حكم النص مع بقاء حكم النص في المنصوص
عليه على حاله وهنا انها ذكرنا كان صلاحيته للاداء حق
الفقير لم يبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت فعللنا ما يعني
حكم النص ولما وقع لله تعالى ملفوظه الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة
عن عباده ويأخذ الصدقات ولقوله عليه السلام الصدقة تقع في كف
الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير انما ذكر هذا الامر لا وصاف
الشرعية لهذا الحكم الشرعي والعلم ان الكلام في قطع اما الصدقة
للفقراء لاجل العادة وبطل قول الشافعي رح كما يحتج هذا اعانة
تقرير كلامهم وفيه بحث لان جميع مواعيد الفقراء لا تصلح للاغنياء

وكمله صح
صلاحيته صح
بدل قربة مطهرة
بدل السالفة
النار صح
بهذا صح
نعقد بناها صح
بدل تعلم
الشاه صح
انه صح
اي يصدق لهم بعاقبته ٥

وايضا هذا انما يصح ان لو كان المامور جنبا والحدث كما ذكرتم في
مسالة السلطان وليس كذلك لان الله تعالى امر الاغنياء باعطاء
الفقير من اجناسهم المختلفة ليحصل انجاز المواعيد المختلفة بدون
الاستبدال وايضا لو اباح الفقير الى شيء غير الشاة ينبغي ان (الشاة)
يستوفي بالرشد وايضا البدل لا يصح صحح طاعته كما في الحنث
فحين البدل فاني الحنث صح رد ان مخالفة النص وايضا جواز
الابدال ان ثبت بالنص فما الحاجة الى التعليل بل لا يجوز على
رايهم لان التعليل لا يجوز اذا علم حكم الفرع بالنص وان
لم يثبت بالنص فتعين التعليل وايضا لو صح مع بقاء الحكم في الشاة
كما كان قلنا لا نسلم ان حكم النص انه جاز ان يصرف الفقير
بل حكمه انه متعين للصرف وايضا لو صح بهذا فانما الكلام في الحق
من التكلفات ولئن لم يصح فما الفائدة في ذكره قال

وهو نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة مثل لقوله العزي
للشافعي رحمه الله منها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب بقوله عليه السلام
ثم اغسليه بالماء وقد عينوه بالتعليل لكونه مزيلا للعين ولا بد
وجوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات من الخل
ونحوه ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله عليه السلام
وذكر تكبير بقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير
وتعليمه عليه السلام للاعرابي علمه الصلوة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل
بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم المنصوص
عليه حتى صح عندكم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله
الله اجل او الرحمن اعظم ومنها ان الشرع علق الكفارة
بالوقاع بقوله عليه السلام للاعرابي الذي واقع امراته في نهار رمضان
اعتق رقبة وقد عديتم ذلك بالتعليل حتى علقتم الكفارة بالفطر
ولو صمتموها بالاكل والشرب عمدا واشار الى الجواب عن
هذا السوال بقوله وسوال ايجاب مطلق المال وتعلق

الصلاحيه

الصلاحيه التي هي حكم شرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في ازالة
النجاسة بالمائعات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب بلا
يكون مستعملا لها حال اداء الصلوة والماء آلة صالحة للازالة كما
ان الواجب الزكوة دفع حاجة الفقير والشاة آلة صالحة له لا ان
يكون استعمال الماء واجبا لعينه بدليل ان من القى الثوب النجس
او قطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه
استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا لعينه لم يسقط بدون
العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة حكم شرعي لان الازالة
لا يحصل به الا الحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ
لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم يحصل الازالة اصلا ولبقي الثوب
نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة
شرعي كما ان الصلاحية في تلك المسئلة شرعية فمتى عدينا هذا
الحكم الى سائر ما يصلح آلة كالخل وكل مائع ينعصر بالعصر حتى لا
حكم النص كما كان وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير كما كان قبله
من غير تغيير وهذا بخلاف التطهير عن الحدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه غير
معقول المعنى فيقتصر على مورد النص وفيه بحث لان الكلام فيما اذا
اراد ان يغسل الثوب النجس انه هل يتعين الماء ام لا الا انه لو لم يتعين
الماء ولا وجه في حكم النص كما كان وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير
قلنا لا نسلم ان حكمه هذا بل حكمه انه متعين لو كان ولو صح هذا فانما الكلام في
الى الباقي كما هو واجاب عن الثاني بان التكبير ليس بواجب لعينه بل
الواجب عمل اللسان وهو الثناء على الله تعالى والتكبير يرجع عمل اللسان
ولكن بمنزلة الآلة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية شرع فيها افعال
اعضاء مخصوصة ينبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر
والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن فيجب استعماله بما يحصل به
التعظيم كما هو ثناء على الله تعالى والتكبير لحصول الثناء آلة فيتعين
وصح التعليل واقامة غير التكبير مقامه وبقي حكم النص وهو

بدل الا بالحكم

اذا تغسل نسلم

لعصل عم

كون الكلبي اله للنبا، ملنا لا انسلم انه عن منصص خلويم النقيض ولو
صح هذا كان الباقي عبثا كما علما قبل وكذا الكفات متعلقة بالافطار
الذي هو ليس للوجب بما لا ينبو لجنانه على الصوم وهذا اضعف
انه وقيل كما ان النظر والجماع الا صالحة للنظر لكما انه الكل لا كل
والشرب الا صالحة انصا بحيث غدنيا هذا الحكم الى الاكل والشرب في
الجماع الا صالحة كما كانت من عن نفسين وصف انا لم نعن شامل الحكم
النصوص وقد عرفت ان حكم النص التعيين ولو صح هذا لعد الباقي
قال وهذا أي هذا متصل بقوله الموقوع لله تعالى
بابتداء الذي يعني بتنزل المال من المعتق بعد وقوعه لله تعالى كان
اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة أي اللام قد جاء
للعاقبة كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله لدوا
للموت وابنوا للخراب وهذا الشاني الذي رد قول الشافعي رحمه
فان اللام للتمليك في قوله تعالى للفقراء فيلزم حقوق الصدقات الى
الثمانية لان الله تعالى نص على الاضافة الى الاصناف الثمانية بلام
التمليك فيكون ملكا لهم فيثبت النص فلا يجوز الصرف على صنف واحد
ولا يلزم ابطال النص واعطاء حق المستحق للغير كما لو اوصى من
اوصى لزيد وعمرو كان النصف لكل منهما ابطال بنصيب الموصى
واعطاء الحق لكله للغير وقد قضيتم بتجويز الصرف الى صنف واحد
والى معين واحد فعلم بالتعليل بان حاجة الواحد في ثمانية ايام كحاجة
الثمانية في يوم واحد فان اللام ليست للتمليك فهنا بل للعاقبة
لما شافعي اولا انه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة يعني
سلمنا ان اللام للتمليك لان قوله تعالى انما الملك لهم بعد ما
صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما
الاموال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك اي صيرورة
المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير

فلا يكون ملكا للمعتق قبل القبض حتى يجب الصرف الى الكل بل يصير
ملكا بعد القبض فيكون الاية لبيان انهم مصارف الى كون
انصابا سبب لانه وهي حوائجهم ومنهم من للزكاة في الصدقات
دال على ان المراد انهم مصارف فعلم انهم مصارف وان اختلف
اسباب كل من الفقر والمسكنة وكونه مكاتبا وابن السبيل وغير ذلك
فصار كل واحد منهم بمنزلة جزء من الكعبة في حق الصلاة لشمول
المعنى الواحد على جميعهم وهو الاستحقاق كما يشمل معنى الكعبة
على جميع اجزائها وهو كونها قبلة فكما جاز كل جزء من اجزاء الكعبة قبلة
للصلاة فكذا جاز ان يكون كل واحد منهم مصرف الزكاة **قال**
واما ركنه اي ركن القياس وركن الشيء جانبه الاقوى لغة واما في اصطلاح
الفقهاء فما لو ان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء فلزم ان يكون
القايس ركن القياس لان القياس على تعريفهم هذا حكم الفرع والعلة
اولا انه فعل القايس وقائم به وكذا يلزم ان يكون الجسم ركنا للعرض والموصوف
للصفة وهذا باطل باتفاق العقلاء وقال بعضهم ركن الشيء الاوجد
لولا ذلك الشيء لانه كالقيام والركوع والسجود للصلاة ويرد عليه
القايس والعلة والمعلول والصواب ان ركن الشيء ما لا يبقى الشيء ذلك
الشيء عند توهم انتفائه كالسقف والجدار والارض للبيت فانه لا يبقى
البيت بيتا عند توهم انتفاء السقف او الجدار او الارض وكالقيام والركوع
والسجود للصلاة غير المعذور وعلى هذا الحكم في القياس كل واحد لا
يبقى القياس قياسا بدونه فهي ركنه وهنا بحث وهو ان القياس كما لا
يبقى بدون العلة فكذا لا يكون بدون الاصل وحكمه والفرع فان كان القياس
اربعة الاصل وحكمه والفرع والعلة واما حكم الفرع فثمرة القياس فالعلة
ركن القياس لان ركن القياس العلة فقوله ركن القياس ما جعل علما
وهو الوصف الصالح عن بيان فوضع جعل علما لان الموجب الحقيقة
هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فيكون ذلك

بدل
علامة
المعنى علامة لحكم الشرع في المحل وفيه بحث وقد عرفت سابقاً ان الاسباب
ان الله تعالى موصل للاحكام على اسبابها لا مطلقاً فتكون الاسباب موجبة تقدير
بتسبيب الله وذلك لا ينافي كونه تعالى موجباً فيكون الوصف علة في الاصل
والفرع فوضع مما اشتمل عليه النص بعينه ينبغي ان يكون ذلك المعنى
الذي جعل علماً على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها نص ط
الاصل كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اما بصيغته
على القافلة وكقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا كيلا بكيل فانه
مشتمل على العلة عندنا وهي الجنس والكيل وعند الشافعي وهي
الطعم والجنس وعند مالك وهي الاقتيات والادخار ويعني صفة
بطريق الاشارة والتنبيه مثل قوله عليه السلام للاعرابي الذي قال واقعت
اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فكانه قال اذا واقعت فكفر وكما اذا
سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينتقص الرطب اذا يبس قالوا
نعم فقال عليه السلام فلا اذاً وكما سالته الجارية الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة
وعليه فريضة الحج افنحج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان ينفعه فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق بالقضاء فهنا
نبه على اصل القياس والفرع والعلة وكقوله عليه السلام القاتل لا يرث فانه
يفهم منه انه لا يرث لكونه قاتلاً وكقوله تعالى لا تقربوهن حتى يطهرن فانه يفهم
منه كون الحيض علة لحرمة القربان وكدلالة النص للنهي عن البيع لا لاجل البيع علة
عن السعي وقد ثبتت العلية ايضاً بالاجماع كاجماعهم على كون الصغر
علة لثبوت الولاية في المال فيقاس عليه الولي للاصل لانه مقدم في الكلام
موصوف فيه لمن ثبتت حكمه ما حصل علماً في الفرع فائدة وهو وجود
الوصف الصالح المعدل بعد التعيين لما حصل علماً اتفق العلماء على ان كل
كل وصف اشتمل عليه موضع النص لا يجوز ان يجعل علة كالبر مثلاً فانه
مشتمل على انه مكيل مطعوم مقتات مدخر نابت جسم ولا يجوز ان يجعل كل
منها علة للربوا لان هذا يفضي الى سد علة عن غيره بالكلية واتفقوا على

ان العلية ثبتت بالنص صريحاً كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة على القافلة او تنبيهاً
وايماء كقوله عليه السلام انه يتحلل الحاج لذا جف وقول الراوي سها رسول الله
فسجد او بالاجماع كعلية الصغر في الولاية على المال واما بغير النص والاجماع
فقد اختلفوا فيه فقال قوم لما ناسب الدوران وجوداً او وجوداً وعدماً
وهو المسالك والمناسبة لا لانه يعلق على الطرد عليه المدار للاثر والطرد كاف في
الاحكام وما سنقيسه بهذا الوصف يسمى علة طردية واعترضوا عليه بان الحكم كما
دار مع العلة دار مع غيرها فان الربوا دار مع الكيل والطعم والقوت
والملح فلا يتميز العلة عن غيرها وقال المحققون يجب الملائمة في العلة وهي
ان يكون الوصف مناسباً لذلك الحكم بان يكون صالحاً على حكمه صالحة لان يكون
منصوصاً للشارع من شرع الحكم لان الرسول عليه السلام والسلف اعتبروا
هذا المعنى في الاوصاف كالاسكار لتحريم الخمر وقد قال عليه السلام كل مسكر حرام ر
وكنقصان الرطب في المنع عن بيع الرطب بالتمر وكالغضب لمنع القاضي لمنع
عن الحكم فانه يشوش الخاطر فيجب ان تكون العلة المستنبطة الموافقة للعلل المنقولة
عن الرسول والسلف وشرط قوم مع الملائمة عدم معارض راجح او مساو له
يقوم ولا اضعافاً ان اعتبار هذا الشرط اقرب الى الاحتياط ثم رعاية عدم ع
الملائمة واعتبار المناسبة اصل شريف معقول في مجال العقل وميال
للفكر به يطرد قوة النظر وقوة الاجتهاد في ان مناسبة الكيل مع الجنس
ان يكون علة للربوا لحال المناسبة والصنعة في مثله لكن اعتبار الطعم مع
الجنس اولى منه لحرص الانسان على المطعومات وضنته فرمانتي مظنته
التنازع والتخاصم واعتبار القوت مع الجنس اولى منهما لحاجة الناس
اليه بالطبع فالضنة والحرص اتم فيه فيكون التنازع والتخاصم اشد
وشرط بعض العلماء منهم المصنف ان يكون مع الملائمة التعدي
وقيل ان يكون اثر ظاهر في جنس الحكم المعلل بالنص او الاجماع لجنس العلة
به وهذا اقرب الى الاحتياط كجعل الصغر علة لولاية الاجبار في البكر

الصغير لتغاير علة السلب الصغر وقد ظهر اثره في جنس الحكم
وهو الكلام في مال الصغير فان الصغر علة فيه بالاجماع كما سبق الولاية صح
لاشتماله على العجز المناسب لثبوت الولاية وقالوا لا تكفي الملائمة لان الوصف
قد لا يكون ملائما مع الحكم من الشارع بان لم يعتبره علة كالاكل
ناسيا فانه ملائم لان يكون علة للافطار اذ هو مناف لركن الصوم الذي
هو الامساك مع ان الشارع ما اعتبره علة واذا اعتبر هذا
الشرط يعرف العلة من بين الاوصاف التي اشتمل عليها مورد
النص كما في الحنطة وكما في الاعرابي الذي واقع اهله في نهار رمضان
وقول النبي عليه السلام له اعتق رقبة ووقاعه مغاير للاوصاف فيقال كون
المجامع اعرابيا صحابيا او الوقاع مع الاهل في بلد الرسول او زمان الرسول
ولم يعتبرها الشرع الا الوقاع فانه مناسب للكفارة وقد ظهر اثره في حكم
الاعرابي بقول النبي عليه السلام فيلغى الباقي ويجعل الوقاع علة للتعدية
الى سائر الناس من العربي والعجمي والحر والعبد مع الاهل والاجنبية
وبالزنا وهذا يسمى تنقيح المناط وكونه ثبوت الاب الصغير مثل
للوصف الذي اعتبر فيه الشرط وهو الصغر في الثبت الصغير ويقال
انها يوجد كونها لا انها صغيرة كالبكر الصغيرة كما في الصغير وصف ملائم
لانه يشتمل على العجز مناسب للنكاح بنفسه فناسب ان يشرع ولاية
الولي عليها صيانة كما في النفقة ومثله الطواف ملائم لان يجعل علة
لسقوط نجاسة سؤر الهرة في موضع الهرة لعسر نجسه فانها من الطوافين
والطوافات عليكم فان الطواف موجب الضرورة ومتى حصل الاحتراز وصول تعذر صح
الاواني عنها والضرورة مناسبة للتخفيف كما في اكل المحرم في المخمصة
ولا يصح العمل بالوصف بدون الموافقة المذكورة لان الوصف المؤثر
امر شرعي فلا يعرف صحته الا من جانب الشرع واذا انتهوا مع فقه ثبته
للمفرع جاز العمل لكن لا يجب لا تعلق ظهور عدالته لانه يحتمل الرد
من الشارع كما في اكل الناسي وهو نظير الشاهد فانه يعرف

يظهر اثره في منع دينه اياه عن تناول محظور دينه فيتحقق عدالته
فيجوز حكم القاضي بشهادته لكن اللحن ما لم يثبت عدالته
فاعلم ولما فرغ من العلة عندنا علم بان ما كان الذي يبنى منها
على القياس الاستحسان اختلف العلماء في الاستحسان فذهب
الامام ابو حنيفة واصحابه واحمد بن حنبل اليه وانكره الشافعي حتى قال الشافعي
من استحسن فقد شرع والاستحسان في اللغة استعداد الشيء حسنا وفي
الاصطلاح اختلف عباراتهم فيه والاصح عندهم انه العدول عن حكم القياس
الى حكم اقوى منه لمصلحة او لعدم مصلحة حكم القياس كدخول الحمام من
غير تقدير استعمال الماء وبيان المكوث وتعيين عوضه فانه على خلاف عوضه
القياس وانما استحسن للسهولة الحاصلة للغير بان السهولة مصلحة
فيما يكون حاجة الناس اليه ولا يكون منضبطا او لعدم مصلحة حكم القياس
فانه يؤدي الى التنازع والتخاصم وههنا التنازع والتخاصم بعيد الجريان
العادي في امثاله هنا واستدلوا بقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فهو
مني ولقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ثم كل
من القياس والاستحسان على نوعين النوع الاول من القياس ما ضعف
اثره ولو كان في الظاهر قويا والثاني ما ضعف ظاهره وخفي قوته واثره واحد ظهره
نوعي الاستحسان ما قوي اثره الخفي والثاني ما ظهر اثره وخفي ضعفه
فرجح الاصحاب النوع الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره
الخفي على الاول من القياس وهو ما ضعف اثره ولو كان في
الظاهر قويا ورجحوا النوع الثاني من القياس وهو ما ظهر ضعفه
وخفي قوته اثره على الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر اثره وخفي
ضعفه لما ذكرنا ان العبرة بقوة الاثر دون الظهور فان
العقل راجح ولو كان باطنا على البصر ولو كان ظاهرا فانه
مثل الاثر للمعنى بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعدما ثبت
اصل العدالة في الشهود لا ترجيح للبعض على البعض بقوة

العدالة يقتضي أن لا يعتبر الجرح لتوهم الكذب بعد ما ثبت أصل الثابت قلنا
الشهادة إنما تصير حجة بالولاية الثابتة بالحرية والإسلام لا بالعدالة
والعدالة شرط لكن حجة بأن الصدق وبأصل العدالة تحصل هذا
والباقي من الوصف حجة فالأثر فيه حجة بعضها على البعض بقوة
الأثر خاصة —— بيان الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان
لقوة أثر القياس وضعف أثر الاستحسان فيمن قرأ آية السجدة في
الصلاة يركع لسجدة التلاوة ركوعاً غير ركوع الصلاة أو بركوع الصلاة
إذا كانت السجدة في آخر القراءة بشرط نية التلاوة فيهما فالقياس أن يجزيه
وبه أخذ علماؤنا وفي الاستحسان لا يجزيه وهو قول الشافعي رحمه الله ووجه
القياس أن اسم الركوع أطلق على السجود في قوله تعالى وخر راكعاً وأناب
أي ساجداً لأن الخرور هو السقوط على الوجه وإطلاق اسم الشيء على الغير
إنما يكون بعد ثبوت المشابهة بينهما والمشابهة ههنا الخضوع ولما أنها
تسقط الواجبة بالركوع كما تسقط بالسجود ووجه الاستحسان أن
النبي عليه السلام ألزم السجود وقال عليه السجدة على من سمعها وعلى من
تلاها وفي بعض الروايات جاء الجواب والنهي أن النبي عليه السلام سجد للتلاوة
والركوع خلاف السجود فلا يتأدى به السجود بالركوع كما لا يتأدى سجود
الصلاة بالركوع مع أن القرب ذكر أنهما ركنا الصلاة ويوجب تحريمه
ولهذا واتفقنا لا يتأدى سجود التلاوة بالركوع خارج الصلاة على
ظاهر الرواية مع أنه غير مستحق لعينه لغيره فركوع الصلاة الذي هو
مستحق لعينه لغيره أولى أن لا ينوب عنه وهذا أثر ظاهر لما ذكرنا
من مخالفة الركوع السجود وأما الذي ذكرنا أثر ظاهر ثم إن القياس الماثل
بأنه يأتي بالمخالفة فيستدل به القياس وجاء بوجه لأن هذا عمل
بالحقيقة ووجه القياس مجاز محض لما سبق أن الإطلاق هو مجاز محض
لأن الركوع على السجود مجاز فيكون العمل بالقياس بمنزلة العمل بالمجاز
في مقابلة الحقيقة لكن القياس مع هذا أولى بالعمل لأنه ثبت
أن

(في الهامش: كانت صح — منهما — لا وموجبي — الإطلاق)

أثر باطن الذي يتضمن فساد الاستحسان بيان أثره الباطن أن
السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولهذا لم يجب قربة لعينه لأن
السجود وحده غير مشروع ولهذا لم يلزم بالنذر كالطهارة بل مشروع
ههنا لأنه تواضع لله تعالى لتحصيل به مخالفة المستنكفين عن عبادة الله تعالى وموافقة
العابدين كما علم من مواضع السجدة والركوع في الصلاة تصلح تواضعاً كالسجود
فيكفي عند التلاوة بخلاف السجدة التي في الصلاة فإنها قربة مقصودة
لعينها كالركوع فيها لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فلا ينوب الركوع
عنها في الصلاة وبخلاف الركوع خارج الصلاة فإنه ليس بعبادة فلا ينوب
عن سجدة التلاوة فعلم أن الاستحسان له أثر ظاهر وهو العمل بالحقيقة
وضعف خفي وهو جعل ما هو غير مقصود مساوياً لما هو مقصود هذا
تقرير كلامهم وفيه بحث لأن إطلاق اسم الشيء على الغير بالمجاز لا يقتضي
أن يقوم كل واحد مقام الثاني فيما يحصل منه بسبب اشتراكهما كالأسد
للشجاع والحمار للبليد والسجدة للصلاة في قوله تعالى واسجدي واركعي
والصدقة للزكاة في قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء فيقال لم يجب قربة
مقصودة لعينه لأن السجود وحده غير مشروع قلنا لا نسلم أنه عند
التلاوة غير مشروع كيف وقد ألزم الشارع بإتيانه على المتعين
كما مر ولا يعني بالمشروع غيره لعينه سوى ما مر ولهذا لا يلزم بالنذر
كالطهارة قلنا لا نسلم ولئن سلم لكن الكلام في سجود التلاوة لأنه
غير [illegible] لا يجب بالنذر كالصلاة والصيام وغيرهما
وذلك لا يوجب كونه غير مقصود لعينه والفرق بينه وبين الطهارة
واضح لأنه ليس شرطاً لشيء كالصلاة بخلاف الطهارة بل هو عبادة
له شرائط كالصلاة من الطهارة واستقبال القبلة وستر
العورة كالصلاة بخلاف الطهارة قوله لأنه مشروع ههنا لأنه تواضع
لله تعالى للمخالفة والموافقة والركوع كذلك فيقوم مقامه قلنا لا
نسلم أن المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز أن يكون المقصود
التواضع بالسجود الذي هو غاية التواضع والتذلل لأنه تواضع

(في الهامش: من قوله عليه السجدة على من تلاها وعلى من سمعها بصيغة الإيجاب وكذا الروايات صح)

يدل
بقرينة

كان كما دل نص الشارع عليه السلام لان الركوع في الصلاة يسمى سجدة
اخرى وهذا كايماء الصلاة ليس بشيء مقصود لعينها
لاطلاق الاكل عليها كما في قوله تعالى واذكر ربك ما الغداة والعشي ولذا
الصلوة تكفي الذكر مقامها قال ـــ وهذا قسم من وجوه
قيل صح في القياس الذي يرجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن بقليل الدليل
توصلا في ست مسائل او سبع مسائل واما الاول وهو تقديم الاستحسان
بقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى كما اذا دخل جماعة بيتا وتولى
بعضهم لعد المال فقطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل
وحده وهو قول زفر لان السرقة انما تتم باخراج المال ولا اخراج انما
حصل من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد من الكل معنى
للمعاونة كما في السرقة الكبرى يجب قطع الكل وفيه بحث اذ لا نسلم
ان الاول استحسان بل هو قياس ظاهر على السرقة الكبرى وفي الثاني
احوج الى الاستحسان لان فيه عدولا عما هو القياس الصحيح وكما
قالوا ان من حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه من ساعته لا
يحنث استحسانا لان اليمين تعقد للبر ولا يتحقق البر الا باستثناء زمان
النزع عن اليمين فيستثنى ضرورة تحقق البر وفي القياس يحنث لوجود
اللبس بعد اليمين وكما قالوا في سؤر سباع الطير انه طاهر مكروه استحسانا
وفي القياس نجس اعتبارا بسؤر سباع البهائم ووجه الاستحسان
ان السبع ليس بنجس العين بدليل الانتفاع به شرعا من غير
صلاحيته ضرورة وجد ثبتنا نجاسة لحمه لان الحرمة لا للكرامة مع صلاحيته
للغذاء فهي للنجاسة فيكون لعابه نجسا لتولده من لحمه وانه
يشرب بلسانه الذي هو رطب بلعابه فيتنجس السؤر ضرورة مخالطة
لعابه الماء واما سباع الطير فتشرب بالمنقار وهو طاهر بذاته
لانه عظم جاف فلا يخالط الماء فلا ملاقاة بنجاسة فبقي طاهرا الا انا
اثبتنا صفة الكراهة لعدم تحاميها من الميتة والنجاسة فكانت

كالدجاجة المخلاة وفيه بحث اذ لا نسلم في القياس لوجود
العروق وما سموه استحسانا هو قياس صحيح على الدجاجة
المخلاة ولا نسلم ان حرمة لحم السبع لو لم تكن للكرامة تكون للنجاسة
اذ جاز ان تكون لا للنجاسة بل للمضرة لان سبب الكراهة الكرامة والنجاسة
والمضرة كما في السم قال ـــ ثم المستحسن بالاستحسان
لرفعه انواع ترد على خلاف القياس تترك القياس بها كالاستحسان
بالاثر مثل السلم فان القياس يأبى جوازه لان المعقود عليه الذي
هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد
بدون محله الا انه ترك القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول
الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في
السلم وقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الى اجل
معلوم فان قيل نص السلم عارض النص العام الذي هو قوله
عليه السلام لا تبع ما ليس عندك وخصصه فهذا تخصيص العام لا
معارضة القياس قلنا سلمنا انه تخصيص لكن بقي قياس السلم
على سائر البياعات معارضا للنص السلم فترك القياس وعمل بالنص
وكالاستحسان بالاجماع وهو ان يعقد الاجماع على خلاف القياس الظاهر
مثل الاستصناع بان يأمر انسانا بالخرز له خفا مثلا بكذا درهما
ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم
او يسلم بعضه فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم
في الحال مجهول وصفا وقدرا لكنهم استحسنوا وتركوا هذا القياس بالاجماع
الثابت بتعامل الناس من غير نكير فان قيل الاجماع عارض العام وهو
قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك وخصصه لا انه عارض القياس قلنا
قد مر جوابه وكالاستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس الظاهر
لضرورة دعت اليه مثل تطهير الحياض والآبار والاواني فان القياس
يأبى طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض

أو آبار لتستطهر وكذا الماء الداخل في الحوض والذي ينبع من
البئر يتنجس بملاقاة النجس والدلو يتنجس أيضا بملاقاة الماء
ولا يزال تعود الدلو وهي نجسة وكذا الإناء إذا لم يخرج أسفله
ثقب يخرج الماء منها إذا أجري من أعلاه لأن الماء النجس
يجتمع في أسفله فلا يحصل طهارته إلا أنهم استحسنوا ترك العمل
بموجب القياس للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس
وللضرورة بأثر في سقوط التكليف والاستحسان بالقياس الخفي
كما يجيء ثم المصنف فرق بين أقسام الاستحسان وبين
الاستحسان بالقياس الخفي بمعنى أن المستحسن بالقياس الخفي

[illegible]

يصلح تعديته إلى فرع [illegible]
إلى محل آخر أنه ولم يختص باسم الاستحسان لكنه قياس
شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي يصلح للتعدية
كما يجيء بخلاف الأقسام الأخر فإنها غير معلولة بل هي معدولة عن
سنن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا للاستحسان
بالقياس الخفي فقال كالاختلاف في الثمن قبل قبض
الثمن والمبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لأنهما لما
[illegible] اتفقا على البيع فقد اتفقا على
[illegible] أن المبيع ملك للمشتري والمشتري لا يكون
مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي عليه زيادة الثمن

والمشتري

المحوجه

والمشتري ينكرها فكان القياس نظرا إلى سائر الخصومات أن يسلم
المبيع إلى المشتري بما أقر به ويحلفه على الباقي وفي الاستحسان
يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري لأن المشتري يدعي
عليه وجوب تسليم المبيع بما أقر به من الثمن الذي يقر به والبائع
ينكر تسليم المبيع بذلك القدر من الثمن فصارا [illegible] وهذا الحكم أي حكم هذا
الاستحسان وهو وجوب التحالف قبل القبض حكم يتعدى إلى غير هذا
الموضع بخلاف الأقسام الأول إلى كل عقد يحتمل الفسخ بالإقالة والمعقود عليه
عين يسلم والتسليم فيه واجب لا بعد تسليم البدل من النكاح والإجارة
واختلاف الوارثين حتى لو مات العاقدان ثم وقع الاختلاف بينهما في مقدار
الثمن قبل القبض بين وارثيهما يجري التحالف بينهما لأن الوارث
قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع يطالب وارث المشتري
بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيتعدى حكم
التحالف إليهما ويتعدى أيضا إلى الإجارة حتى لو اختلف القصار
ورب الثوب في مقدار الأجرة قبل أن يأخذ القصار في العمل يتحالفان
لأن التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بالفسخ إذ بالتحالف
يفسخ العقد وعقد الإجارة يحتمل الفسخ قبل إتمام العمل كالبيع ولكن
لم يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا لما ذكرنا فيجري التحالف بينهما
هذا قبل القبض وأما بعد القبض فلم يجب يمين البائع إلا بالأثر لأن
المشتري لا يدعي على البائع شيئا إذ المبيع مسلم إليه فالقياس
أن لا يجب عليه اليمين فكان وجوب التحالف بالأثر على خلاف القياس عند
أبي حنيفة وأبي يوسف فيقتصر على مورد النص ولا يتعدى إلى الوارث
حتى لو اختلف وارث البائع ووارث المشتري لا يجري التحالف بينهما
لأن التحالف بعد القبض معدول به عن سنن القياس ثبت بالأثر وهو قوله
عليه السلام إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فإن لفظ التراد
يشير إلى أن التحالف بعد القبض إذ التراد لا يتصور إلا بعد قبض الثمن

يتحالف البائع والمشتري استحسانا كما مر [illegible]

والمبيع لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وكذلك في الاجارة بعد قبض
المعقود عليه لا يجري التحالف فيهما عندهما وعند محمد يجري التحالف
في جميع هذه الصور لان عند كل منهما شيئا يعتقد انكره الاخر اذ كل
منهما يختلف عن البيع بالقبض والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما
باقامة البينة صح طلبه بقبول بينته يحلف كل منهما على دعوى صاحبه وجب هو
فيصح التحالف في الجميع ويتعدى الى الوارثين والاجارة واعيض صوت اعلم
بانا لا نسلم ان كل واحد يدعي شيئا الخ بان العقد لا يختلف باختلاف
الثمن لان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالفين ولو البيع بالالف ونقص
بالفين بالزيادة في الثمن ويملك تحصيله ما حط عنه وكذا لو كان
المشتري جارية حل وطيها للمشتري ولو كان الاختلاف في الثمن موجب
اختلاف العقد لما حل كما لو ادعى احدهما البيع والاخر الهبة فانه لا
يجوز الوطي وقبول بينة المشتري عند الانفراد باعتبار انه مدعي صورة ورد ذلك هو
لا معنى وكم كان في قبول بينته ولكن لا يوجب اليمين على خصمه كالمودع
اذا ادعى رد الوديعة لا يتوجه اليمين على خصمه ولكن تسمع بينته
ويحلف عليه لانه مدعي صورة وفي المعنى منكر الضمان هذا ما ذكروه وفيه
بحث لان نزاعهما ليس في ملكية المبيع وعدم ملكيته بل في ثمنه اذا
المشتري يدعي على البائع انه باع مني هذا المبيع بالف الثمن ويدعي
البائع عليه انه اشتراه مني بالفين الثمن وثبوت الملك للمشتري لا يرفع وهذا النزاع هو
هذا النزاع والنزاع بعد قبل القبض وبعده سواء فالقياس
والاستحسان التحالف ولا يرد شاهد لهما قال ثم
الاستحسان ليس من باب خصوص العلل يعني من جوز خصوص العلة
من اصحاب ابي حنيفة ان ذلك من محاسن علمائنا الثلاثة مستدلين بانهم
قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك الا تخصيص العلة فان معنى
خصوص العلة وجودها مع عدم الحكم لمانع والاستحسان كذلك
الصفة فان حكم القياس يبطل في صورة الاستحسان لمانع بعد وجود

العلة

للعلة فاجاب المصنف بان الاستحسان ليس من باب العلة بتخصيص العلة
اعلم ان خصوص العلة وهو تخلف الحكم عنها في بعض الصور لمانع
جائز عند القاضي ابي زيد وابي الحسن الكرخي واكثر العراقيين من
اصحاب ابي حنيفة وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل رضي الله عنه وعامة المعتزلة
وذهب مشايخ هذه الديار قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو ظاهر قول
الشافعي رحمه الله واختاره المصنف احتج المجوزون بان العلل
العقلية جاز التخلف عنها بمانع او انتفاء شرط فالعلل الشرعية
اولى لانها بالوضع لا بالطبع واحتج المانعون بان التخلف ان لم يكن لمانع
او لا لمانع والثاني باطل والا لما كانت العلة علة وكذا الاول لان العلل
الشرعية جعلها الشارع امارات لمعرفة الاحكام بمنزلة انه نص على
ان هذا الوصف جعلناه علامة لذلك الحكم اينما وجدناه فاذا جاز التخلف وهذا لكن الحكم
لزم التناقض وفيه بحث لان المانع ايضا شرعي جعله الشارع علامة
لانتفاء الحكم فيلزم اعماله لئلا يلزم التناقض ويلزم الجمع بين العلامتين
بان يعمل بالمانع في صورة التخلف وبالعلة في غيرها واستفاد هذا المنقوض
بتخلف القصاص عن القتل العمد العدوان للاب سوى ما بالاجماع في صورة الاب
ويخص هذا الموضع ان العلة ما له بابين الحكم الى ذاته كمماسة النار علي
للاحراق وشرب السقمونيا للاسهال وقد تتوسع فيها الى معنى لطف
كما بلة المحل وكثرة النزح عند اهل الري وقد ذهب الاكثر الى ان
العلة ما يكون له تاثير بالطبع الى ذاته ويعرف كل مما ينبغي لما في شرح
ثابت من ذلك لا يخص ان العلة هي المجموع كمماسة النار ما يليه
المحل وشرب السقمونيا عند اهل الري لا لفعل المماسة والشرب فعلى هذا
المذهب يلزم ان لا يكون لعلة من العلل شرط ولا مانع اصلا ولا اشكال ان فيهما
المذهب الاول اصح لا انا لو نظرنا الى فعل المماسة والشرب يحصل المانع فيهما
ونعلم ان الواو شرط لطهو تابعها فعلم من هذا التحقيق ان النزاع
بين الفريقين لفظي والحق مع الاولين وادعى في هذا امثال المصنف الاستحسان

ليس من باب خصوص العلة بان يكون العلة علة ويتخلف الحكم عنها لمانع بل لعدم علتها في تلك الصورة لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق الوصف علة لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للعلة القياس في مقابلته اذ من شرط التعليل عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان ضرورة لان اعتبار الضرورة بالاجماع وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الظاهر كما عرف والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن من باب خصوص العلة وفيه بحث لانا لا نسلم انه ليس بمانع لم لا يجوز ان يكون النص والاجماع والضرورة والقياس الخفي موانع العلة ولو فصل انه مع عدم العلة المانع علة كما هو حاصل مذهبهم فما الحاجة الى هذه التكلفات وبعض الموانع لفظيا كما قلنا في ما [—] وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة انه مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فنقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها الحكم كما في بعض المواضع وذلك كما في قولنا الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر للصوم يفسد صومه خلافا لزفر لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات لوجود الماء الى جوفه ووصول الماء وصف مؤثر في بطلان الصوم ولزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات ركنه حقيقة فيكون من خصوص العلل ما استثني بانه لعلة المانع وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقلنا ان عدم الحكم لعدم هذه العلة فانها عدمت لعدم معنى لما تحول فعله الى صاحب الشرع من فعله فيصير كان جناية وفعل الناسي لما نسب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك سقط معنى الجناية وصار فعله عفوا الى ساقطا كانه لم يكن ثم ان عال الفعل باني واذا لم يبق فعله معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا حكما فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم علة الفطر لا للمانع مع قيام العلة فلما جعل النسيان

ماما

بدل النسيان

جعل

بانعدام الخيانة شرطا اولى من اعتبار المخصوص معدوما بعد ومما يوضح ان الذي يقول بتخصيص العلة دليل الخصوص لي المثنى الذي يجعل عند اهل الخصوص مانعا للحكم مع قيام العلة من نص او غيره جعلناه دليل عدم العلة فقط وهذا اصل لي جعله دليل الخصوص دليل العدم اصل له فقه كثير وتخلص كثير اما الاول فلانه علم انه يجب على المعلل ان ينظر الى الاوصاف المعتبرة في العلة ليعلم العلة ونعلم انه اذا انتفى شيء منها انتفت العلة وينعدم الحكم واما الثاني فلانه يقدم على ابطال قولهم في تخصيص العلة في جميع صور تخلف الحكم [—] واما حكمه تعدية النص الى ما لا نص فيه يعني حكم القياس تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه كما مر في الشرط الثالث من اشتراط عدم النص في الفرع وقد علم ان هذا الحكم شرط وزاد القاضي ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الولي حتى لا يثبت فيه الحكم بطريق الولي اذ القياس من الادلة الظنية وان كان وجوب العمل به قطعيا فوضع على الاجماع ايضا بناء على ان المجتهد قد يخطي وقد يصيب واذا كان حكم القياس التعدية والتعدية موقوف على التعليل فهذا اصحابنا التعليل والتعدية حكم لازم للتعليل عندنا فلا يجوز التعليل بدون التعدية وعند الشافعي رحمه الله يجوز وسمي العلة علة قاصرة اتفق العلماء على ان تعدية العلة شرط لصحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي وعامة المتأخرين كالقاضي ابي زيد ومن تابعه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين كالشافعي واكثر اصحابه واحمد بن حنبل ومشايخ سمرقند كالشيخ ابي منصور الى صحتها واحتجوا عليه بان الوصف المؤثر هو من الحجج التي يتعلق بها احكام الشرع ويتعلق به اثبات الحكم مطلقا سواء يتعدى الى فرع او لا كسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت بها خاصة كانت او عامة وذلك لان الدليل الذي يدل على كون الوصف علة من تحقق التأثير والمناسبة وغير ذلك لا يتوقف على كونه متعديا

لا اصح

لفه

حكم هو

الفعل

اذ ذلك منشاء من نفس الوصف سواء كان متعديا اولا الى صح
لا ولو ثبت بان دليل الشرع لانه يوجب علما او عملا ولا كان وانه صح
عبثا والتعليل بالعلة القاصرة لا يوجب علما لكونه ظنيا بلا
خلاف ولا عملا لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى
النص لا الى العلة لان النص فوق العلة فلا يصح قطع الحكم وهو
ايجاب العمل عن النص بالتعليل لان التمسك بالاضعف عند
تحقق الاقوى غير جائز واعترض المجيبون بان حصر الفوائد فيما ذكرتم
من العلم والعمل ممنوع اذ لها فوائد اخرى لعدم ما مر التعليل بما لا
يتعدى يفيد اختصاص حكم النص بمحله فلا يشتغل المجتهد بالتعليل
للتعدية وبانها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمانينة وعليه
العمل على النص لامارة وبانها معارضة للوصف المتعدي
يتقدم ... فيطلب المجتهد الترجيح وغير من الفوائد الجليلة
والجواب عن الاول بان الاختصاص يحصل بترك التعليل اذ
النص بصيغته انما دل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه فقط فما
لم يعلل بوصف متعد لا يعم واذا ترك التعليل بقي مخصوصا فلا فائدة
في ذلك التعليل وايضا التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى
فيبطل من القايس قلنا لو لم يعلم الاختصاص جاز ان يعلل بالمتعدي
او بشيء مجهول الحال ولا نسلم انه يتعذر اذا كان الاختصاص وحصول الترجيح
لا يمنع والثاني ان الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والدليل عن صح
لا يوجب علما غايته ان يفيد ظنا بالحكمة والظن انما يعتبر في العمل
للضرورة قلنا لا نسلم ان غاية الدليل لا يعتبر في الحكمة وعن الثالث
ان القاصر لا يعارض المتعدي لان المتعدي راجح لكونه اكثر فائدة
من القاصر ولانه مجمع عليه دون القاصر قلنا انما يتعذر فائدته
ان لو لم يكن القاصر اسد تاثيرا او مناسبة وبتقدير التساوي يكون
القاصر موافقا لظاهر النص في الاختصاص دون المتعدي لانه
مخرجه عن الظاهر الى العموم والتعليل بالقاصر عند تعارض المتعدي

يخرج علته للغرض قال ــــــ واما دفعه لما فرغ من بيان العلة
وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل قسمان طردية
ومؤثرة والطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم عليه معه
وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض من غير نظر الى
ثبوت اثره في موضع بنص او اجماع كما يقال في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارات لان وجوب التعيين
دائر مع الفرضية والمؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع في جنس الحكم بدل
المعلل بها مثل التعليل بعلة الطواف في سقوط نجاسة سؤر الهرة لكون بها
السؤر [illegible] وقد ظهر اثرها في سقوط نجاسة الهرة
بنصه عليه السلام انها ليست بنجسة انما هي من الطوافين والطوافات عليكم
فقد عرف مما مضى ان العلل تنقسم طردية وملائمة ومؤثرة لكن المصنف ترك
شرط في الملائمة ان يكون مؤثرا صار مستغنى عنه فصار واحدا واتحد
القاسم في القسمين فرفع القياس بين فيهما والاحتجاج بالطردية فاسد
عند الحنفية لان الحكم كما يدور مع العلة قد لا يدور عنها كما في تعيين النية كما
دائر مع الفرضية دائر مع كونه في غير الوقت المعين بتعيين الشارع فلا
يتعين العلة ولان اقوى دليل القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن احد
منهم انه تمسك بوصف بدون اعتبار القياس الثابت بل نظروا الى
المعاني المناسبة المؤثرة وكذا غير الصحابة من الايمة لكن قوم من الحديث
لما تمسكوا بها وشاع منهم لزم دفعها ووجه دفع العلل الطردية اربعة
القول بموجب العلة ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة
وانما قدم القول بموجب العلة على الثلاثة لانه تسليم ما لزم المعلل
بتعليله مع بقاء الخلاف فيكون العدل من السائل ثم قدم الممانعة على
الباقين لان المنع اسهل منهما ثم قدم فساد الوضع لانه اقوى في الدفع
كما تعلم بعد هذه قال ــــــ واما القول بموجب العلة
فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي قبول ما يسميه المعلل بتعليله مع بقاء

الخلاف مثل قولهم في صوم رمضان انه قربة فلا يتأدى الا بتعيين النية
كصوم القضاء والكفارة فان التعيين دار مع الفرضية قلنا
سلمنا ان الفرضية توجب التعيين ولكن التعيين واجب لكنا نقول
ان التعيين يحصل بمطلق النية لان الوقت لما تعين لهذا الصوم بحيث
لا يبقى غيره مشروعا فيه صار اطلاق النية فيه بمنزلة ما لو نوى في الصوم
المفروض ثم نقول نسلم تعليله مع بقاء الخلاف وفيه بحث لان الخصم يقول
ان التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة
فان سلم هذا انكشف سر الخلاف ولا يكفي تسليم تعليله ومثال لعدم
كما لو قالوا في المطلقة المختلعة منقطعة النكاح بالخلع فلا يلحقها
الطلاق في العدة كمنقضية العدة فيقال سلمنا انه لا يلحقها
الطلاق بوصف كونها منقطعة النكاح لكن يلحقها بوصف كونها معتدة
عن نكاح صحيح فاثبت علته بالعكس محل النزاع وفيه بحث لانه ان سلم
ان وصف كونها منقطعة النكاح يوجب عدم لحوق الطلاق فثبت عدم
اللحوق ان تحقق هذا الوصف فكيف يبقى الخلاف ولئن لم يسلم فكيف يسلم
تعليله فتدبر واما الممانعة فالممانعة اربعة اوجه ممانعة في الوصف بمعنى منع
تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع بتسليم تعلقه به في الاصل وممانعة
في صلاحه للحكم بمعنى منع صلاحية الوصف للعلية وممانعة في نفس
الحكم بمعنى منع الحكم في الاصل وممانعة في نسبة الحكم الى الوصف بمعنى
منع تعلق الحكم بالوصف في الاصل نظير الممانعة في نفس الوصف كقولهم
في كفارة الفطر عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بمجرد الاكل والشرب
كحد الزنا قلنا لا نسلم ان وجوب الكفارة متعلق في الفرع بالجماع
مع تسليمنا تعلقه به في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار قصدا سواء
كان بالجماع او بالاكل اذ لو جامع ناسيا للصوم لا يفسد صومه ولا تجب
الكفارة لعدم الفطر وان كان موجبا زنا للحد ولو جامع ذاكرا لصومه
فسد صومه وتجب الكفارة لوجود الفطر ولو كان الوطء حلالا في نفسه

بدل بالجماع

بدله زنا موجبا

غير موجب للحد فعلم انه متى لم يوجد الفطر لم تجب الكفارة ولو وجد الجماع
والحد ومتى وجد الفطر وجبت الكفارة ولئن لم يكن الجماع في نفسه
موجبا للحد فالكفارة متعلقة بالفطر لا بالجماع وذلك لان الجماع آلة الفطر
والحكم لا يتعلق بالالة بل بالحاصل بالالة كمن جرح انسانا فمات يجب
عليه القصاص بالجرح لا بالالة فكذا هاهنا وجوب الكفارة متعلق بالافطار
قصدا وهو موجود في الاكل والشرب فيلزم الحكم فيه وفيه بحث لان الكلام في الجماع
قصدا لا مطلقا ولا اشكال في تحقق الجماع والاكل والشرب جميعا فالفطر
يتعلق بها والشيء لا يكون آلة لنفسه غايته ان الفطر اعم من كل منهما
فيصدق على كل خاص انه فطر ولئن سلم انه آلة فلا نسلم ان الحكم لا
يتعلق بالآلة فان القتل بالمثقل يخالف القتل بالمحدد عند ابي
حنيفة رحمه الله واصحابه رحمهم الله ايضا ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب
في الجناية نظير الممانعة في صلاح الوصف للحكم تعليلهم اثبات ولاية الاب
بوصف البكارة في البالغة باعتبار انها جاهلة بامور النكاح لعدم
الممارسة كالصغيرة قلنا لا نسلم ان وصف البكارة صالح لاثبات
الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع ما بخلاف تعليلنا الولاية بالصغر فانه
ثبت تاثيره في التصرفات والعجز الذي ينتظر الشارع وفيه بحث لان البكر
البالغة ايضا عاجزة لعدم ممارسة امر النكاح وحال الرجال نظير
الممانعة في نفس الحكم كما في تعليلهم مسح الرأس بانه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه وغيره قلنا لا نسلم ان سنية غسل الوجه مستحق بل
المسنون تطويل المفروض كتطويل القيام والقراءة في الصلوة الا ان
المفروض في الغسل لما استغرق محله لما امكن تطويله فصير الى التكرار ضرورة
وفي الراس التطويل والعرض في المسح لم يستغرق محله فامكن تطويله باستيعاب
جميع الرأس فلا يصار الى التكرار وفيه بحث لانه لم لا يكون السنة
في بعض الفرائض التطويل وفي بعضها التكرار اذ لا اضطرار ان الحساب
في القيام والقراءة التطويل لزيادة الخضوع وفي الغسل التكرار لزيادة النقاء

بل الجواب ان الغسل للتنقية يناسبه التكرار دون المسح فانه
للتخفيف وح صار من قسم ما نعه الصلاح اذ حاصله ان الركنية لا
توجب التكرار بل طلب النقاء وهو عين مقتضى الغسل بطريق الممانعة
في تعلق الحكم بالاصل بالوصف كما في تعليلهم بان نكاح لا يتعلق على
لغيره عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم قلنا
لا نسلم ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم لعدم البعضية
بل لبعد القرابة وعدم المحرمية وهذه الممانعة اعم من الممانعة في
لا انفكاك فيه لانه متى منعت الصلاحية منع تعلق الحكم به من غير
عكس كما في المثال فان عدم البعضية صالح ومنع تعلق الحكم به
فافهم واما فساد الوضع فبيان الوضع هو كون الجامع
في القياس معتبرا في نقيض الحكم بالنص او الاجماع مثل تعليل اصحاب
الشافعي في ايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين حيث قالوا الاسلام
احد الزوجين يوجب لاختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول
بها من غير توقف على قضاء القاضي وانقضاء العدة كردة احدهما
قبل الدخول والاصل ان الاسلام احد الزوجين يوجب الفرقة كردته
لكونهما موجبين لاختلاف الدين ومثل تعليلهم لانتفاء النكاح بعد
الدخول موكد فيتاجل الى انقضاء العدة كما في الطلاق فطلق
البقاء في صورة عدم العصمة فتاكيد الدخول وهو معتبر في صورة العصمة
فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء
النكاح مع الردة في الثانيه وتعليلهم في المسئلتين فاسد في
وضعه لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا لها والردة
منافية للنكاح لانها تبطل عصمة النفس والمال والنكاح مبني على
العصمة وعندنا في المسئلة الاولى يعرض الاسلام على الزوج
الاخر فان لم يفعل اباوه سببا للفرقة وفي المسئلة الثانيه يحصل
الفرقة سواء كان قبل الدخول او بعده فورا والردة لا تصلح عفوا
لان لا تصلح ان تحصل كالمعدوم لحكم بقاء النكاح كما حصل

لا كل في مسئلة الناسي لانها في عامة الفتح واما المناقضة فهي
تخلف الحكم عن الوصف المدعي علة وهي عند من لم يجوز تخصيص
العلة مناقضة سواء كان لمانع او لا لمانع وعند من جوز مناقضة
ان لم يكن لمانع مثاله قولنا على الشافعي في اشتراط النية
في الوضوء بان الوضوء مع التيمم طهارتان لاجل الصلوة فلا تفترقان
في اشتراط النية قلنا هذا التعليل منتقض بغسل الثوب والبدن
عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة مشروطة للصلوة ولا تشترط فيه
النية وح نعتذر للعلل اي نبين وجه الملائي للمعنى الفقهي
المؤثر ونقول ان الوضوء طهارة حكمية اي تعبدية غير معقول المعنى
لانه لا نعقل في محل الغسل نجاسة تزول بفعل الطهارة لانه طاهر
حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى حاملا للمحدث جازت صلوته ولو غمس
يده في الماء القليل لا ينجس والمحل الذي يلحقه النجاسة هو
المخرج لم يجب غسله واذا كان تعبدا يكون كالتيمم لا ان المحيي التعبد
في التيمم في الاداء الى الصعيد وفي الوضوء في المحل فتشترط فيه
النية كما في التيمم لان العبادة لا تتادى بدون النية بخلاف غسل
النجس فان المقصود منه ازالة النجاسة عن المحل وهو معنى
عقلي لا تعبدي فلا يتوقف على النية ونحن نقول الماء مطهر بطبعه
كما انه مزيل ومحرق بطبعه لان الله تعالى خلقه طهورا لهذا انه قال الله تعالى وانزلنا
من السماء ماء طهورا وح يطهر من غير نية وبه يحصل طهارته
فانه لا يصح اداء ما هو عبادة محضة بدون النية التي هي شرط
في العبادات لان التراب انما طهر بالتعبد عرفنا وصلت بترتيبها
لنا طهور ابوح هذا يكتب النية مع شهادة الوضوء لبي الوضوء
لا ربع ويلحق انسحاب الطرد الى القول بالاثر كما ذكرنا مثالا في ظهور
المعاني المغنية وهو صح ما هو الحق فافهم واما
العلل المؤثرة فدفع العلة المؤثرة لا تتصور بان فساد الوضع
وهو كون الجامع معتبرا في نقيض الحكم بالنص او الاجماع كما هي

البعضيه صح

بدل البعضيه

بدل الحكم المدخول بها

ملكوت صح

ح [illegible] ح

واشتراط النيه لتحقق التعبد من المروه

الثوب

لطبعه

بدل بترتيبها

ما طهر

بدل وعصنح

لان كونه موثرا ثابت بالنص او بالاجماع ودح لانكر معنى ان يتعين
الحكم لبقضايا بالنص او بالاجماع وكذا الاستحسان بالمناقضة ومتى تخلف
الحكم عن العلة لما ذكرنا لزم العالي بعينه كانه دليل وان التخلف
محال لكن من حيث التخلف تدينا قص بناء على اعتقاد ودح يجب
دفعه بوجوه لدفعه كما يجيء بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن
دفعها بها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذ
لا اطراد لا شيء عند النقض فلا يمكن دفعه بما ذكرنا ولقايل
ان يقول لم لا يجوز القول بموجب العلة ههنا كما اذا صوم رمضان
مرض بموح الصفة الفرضية عبادة صح بمنتع مع سلم الوصف
لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين كما في
الصحاح والكفارات يكون ح الصفة الفرضية عبادة وصفا موثرا
في وجوب التعيين فيقال سلمنا وجوب التعيين لكن لم قلت في ذلك
مطلق النية مثال المناقضة كما قال الشافعي في الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من بدن الانسان فيكان حدثا كالبول فيرد على هذا
التعليل ما اذا لم يسل اي لم يتجاوز عن المخرج نقضا بانه خارج
نجس وليس بحدث بالاجماع ومسئلة حدث من السبيلين بالاطلاق فيدفعه نس
اولا بالوصف وهو لصدقه كما يعني اي بمنع الوصف بان يقول لا نسلم ان
ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر
كخروج الانسان من الدار وهذا المعنى لم يوجد في غير السائل لان
النجاسة تحت في محلها لم ينتقل عنه لان تحت كل جلدة دم والجلدة
ساترة له فاذا زالت الجلدة صار باديها ظاهرا لا خارجا فالعلم
لا انتقال لكن كان في ضمنه مستترا فاذا ارتفعت عنه تكن ظاهرا لا خارجا
ولما يكون خارجا اذا فارق الكمية والخروج فانه في ذلك كما
يجيء ثم بالمعنى الثابت بالوصف الوجه الثاني للدفع
بالمعنى الثابت بدلالة وصف الخروج وهو الثاني فانه انما صبين
حدثا باعتبار انه موثر في نجس موضعه حتى يجب تطهيره بالاجماع

ويتعدى الى سائر البدن او بعضه لان وجوب التطهير في البدن
بسبب ما خرج من البدن لا يحتمل التجزي بل يجب على الكل كما في علمي ط
خروج المني والحيض والنفاس او غسل البعض كما في البول
وفيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول
وانما قلنا انه لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع لان ما ظهر ولم
يسل اجمعوا على عدم وجوب غسله وان جاوز قدر الدرهم ولو كان
موثرا في نجس موضعه لوجب غسل موضعه عنده قليلا كان او كثيرا
وعندنا اذا جاوز قدر الدرهم ولكان مسنونا اذا كان دون الدرهم
لكن لم يجب ولم يسن قوله فبه صار الوصف حجة اي فبوجوب غسل
ذلك الموضع صار وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة واحترز
بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها غسل صح
توجب غسل ذلك الموضع فقط ولا تتعدى الى غيره وهذه نكتة اذ
لا نسلم ان الحدث باعتبار النجس فان النوم والنفخ غير نجسين
مع كونهما حدثين وعند الخصم مس المراة والمني حدث غير نجس وعدم
وجوب غسل الموضع فان لم يكن دفعا للضرر لا لانه غير نجس كما في
سائر الجراحات قوله وبوجوه علته اي بوجه على التعليل المذكور
نقضا صاحب الجرح السائل فان ما خرج من جرحه خارج نجس
من بدن الانسان وليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام
الوقت باقيا عندنا وما دام يصلي الفرض وما يتبعه من النوافل
عند الشافعي وهو لان سيلان الجراحات دائما بمنزلة الاستحاضة
عنه ذكر في الوجهين فيدفعه بالحكم وهو الوجه الثالث لدفع
النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض بان يقول لا نسلم
انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت
ليتمكن المكلف من اداء ما وجب عليه ولهذا لزمه الطهارة لصلوة
اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس
بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا

اورد نقضا على السيلان والعدم صح

لبينهما بعد العيلان والحكم قد يحصل بالسبب وقد يتأخر عنه لمانع
كالبيع بشرط الخيار وبالغرض الوجه الرابع الدفع بالفرق بان يقال
الفرق من سد التعليل التي يوسن الخارج الغسل من غير
السبيلين وبين البول وقد حصل هذا لان البول اذا اصاب
مستمرا يكون حدثا خارج الوقت لا في الوقت كذلك الخارج من غير
السبيلين فلا يكون نقضا فاك ــــــــ اما المعارضة فالاعتراض
على المعلل بعد القول بموجب العلة والممانعة بانواعه وفساد الوضع
والمناقضة للمعارضة وهي المقابلة على سبيل الممانعة وفي الاصطلاح
تسليم دليل المعلل دون مدلوله والاستدلال على خلاف مدلوله وهي
معارضة تتضمن مناقضة ومعارضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة
فهي القلب وهو نوعان احدهما جعل العلة حكما والحكم علة وذلك انما يصح
لو علل المعلل حكما بحكم لانه لو علل بوصف لا يمكن هذا القلب
لان الوصف لا يصير حكما بحال والحكم علة مثال هذا القلب ما قال الشافعي
في الثيب النقي اذا زنى يرجم لان الكفار يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم
كالمسلمين قلنا لا نسلم ان المسلمين يرجم ثيبهم لان بكرهم يجلد مائة بل يجلد
بكرهم لانه يرجم ثيبهم فلا يلزم رجم الثيب الذي يجعل جلد المائة علة لوجوب
الرجم في الاصل وجعلناه بالعكس وهو القلب وفيه بحث لانه منع
مقدمة دليله فما سلم دليله فلا يكون معارضة وان قيل ليست المعارضة
تسليم الدليل حقيقة بل صورة دل عليه المعارضة قلنا لو منع
مقدمته لا يكون مسلما صورة ثم المناقضة حاصل ووجه القلب عدم الحكم
وههنا ما لزم هذه الصفة بمقابلة ما لزم الحكم بما جعله المعلل علة
وهذا ليس بمختلف لان نقول الغرض من شان التعليل تعلق اللاحق بالسابق وقد
جعل واحدا العلة ههنا غير موثر بالنفس المذكور والكلام في العلة
الموثرة ولو كانت موثرة فكيف يمكن القلب ولو امكن فقد حصلت المناقضة
على ما ذكرتم وقد حصل انما غير جائز في العلل الموثرة والله اعلم الاسلام

ليس

ليس بشرط للاحصان عند الشافعي رحمه الله حتى لو زنى الذمي المحصن الثيب
يرجم عنده دون العبد اشار اليه بقوله بجلد مائة فان بكر العبد لا
يجلد مائة بل خمسين فلا يرجم ثيبهم عندنا والبكر والثيب يتعاليان على الذكر
والانثى النوع الثاني من القلب ان يجعل المعارض وصف المعلل
شاهدا لنفسه بعدما كان شاهدا عليه الا ان هذا النوع لا يكون الا بوصف
زائد على الوصف الذي ذكره المعلل كقول اصحاب الشافعي في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فيقلب لوجوب
التعيين بوصف الفرضية قلنا لما كان الفرض بعد تعيينه يستغنى عن تعيين
النية كصوم القضاء فانه لما تعين بالشروع استغنى عن تعيين النية لكن
القضاء يتعين بالشروع لا قبله فان من نوى القضاء قبل طلوع الفجر جاز
له ان يصرف صومه الى صوم اخر غير القضاء ولما بعد الشروع في القضاء
وهو ما بعد طلوع الفجر لا يجوز له ان يصوم صوما اخر وصوم رمضان متعين
قبل الشروع فيه لتعيين الوقت له فزدنا في الوصف قولنا بعد تعيينه
بوصفه بعينه سؤال وهو ان يقال القلب لا يكون الا لو كان وصف
المعلل بعينه شاهدا عليه وههنا ليس كذلك بل وصف ما حكم عليه
ناقص بان هذه الزيادة تفسير لوصفه لا تغيير لانه ابهمه وما ذكرنا
صوم رمضان يتعين علينا ... وبينا محل النزاع فيصير المعلل
على صوم القضاء بعد الشروع فيندفع المعارضة لانه اثبت عدم اشتراط
تعيين النية والمعلل كان يثبت اشتراطه فهذه مناقضة لان الصوم الفرض
الذي جعل المعلل علة لوجوب تعيين الصوم كطلوعه وجوب تعيين النية
وفيه بحث لان تعيين الصوم القضاء انما حصل بتعيين النية المستقرة
فلا يحتاج الى تعيين النية ثانيا بخلاف صوم رمضان فان تعيينه
ليس بتعيين النية فلا يحتاج الى تعيين النية وايضا لو كانت
علة المعلل موثرة فكيف يمكن هذا القلب ولا يمكن كون العلة
العلة الموثرة وعلم مما ذكرنا ان هذين النوعين من القلب لا ياتيان في
العلل الموثرة بل في الطردية والصواب ان يكون هذا اصطلاحا للفرق بان

نفي الصوم القضاء لما يجب فيه تعيين النية لان الوقت متعين له بخلاف
صوم رمضان خطابهما الشرف قال ________ ونقض العلة وصح
آخر وهو ضعيف مثاله قول اصحاب الشافعي في الصلوة والصوم النفل
عبادة لا يمضي في فاسدها يعني اذا فسدت لا تجزئ اتمامها اجماعا فلا
تلزم بالشروع يعني لو افسدت بعد الشروع لا يلزم القضاء
بالقياس على الوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع
والاحتراز به عن الحج فانه يجب بالشروع لانه يجب المضي في فاسده فيقال
لهم لما كان النفل كالوضوء في عدم المضي في الفاسد وجب بهذا
المشترك ان يستويا في النفل بعد الشروع والنذر كما استويا عليهما
في الوضوء فان الوضوء لا يلزم بالشروع ولا بالنذر والنذر ملزم في النفل
بالاجماع فيلزم ان يكون الشروع فيه ملزما ايضا عملا بالتسوية لا يقال
وهذا النوع من العلة من وجوه العلل فاسد اذ فيه فساد من وجهين
الاول ان السائل جاء بحكم لغير سوال التسوية والمعلل ما نفى التسوية ليكون
اثباتها مناقضا للمدعى والثاني لا يتحقق المناقضة التي هي شرط العلة
وفيه بحث لانه اثبت كون الشروع في النفل ملزما بتحقق المشترك الذي
هو عدم المضي في الفاسد بعد ان يختلف حكم المعلل عن المشترك
لان السائل المقصود الكلام هنا هو الاستواء ولئن كان بمعنى في
الاصل والفرع لكنه في الاصل بمعنى وفي الفرع بمعنى آخر ضده لان الاستواء
في الاصل بمعنى عدم الوجوب وفي الفرع بمعنى الالزام فيكون كاثبات الحكم
في الفرع بالقياس على الحكم في الاصل ومن شرط صحة القياس تعدية
الحكم بعينه من الاصل الى الفرع وهو باطل قال ________
واما المعارضة الخالصة التي ليس فيها معنى المناقضة فنوعان
احدهما في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى توجب في الفرع
خلاف ما توجبه علة المعلل من غير زيادة فتحصل المعارضة من غير
تعرض لابطال علة الخصم وهي تطلب ترجيح احدى العلتين على الاخرى

المضي

فاذا

كـ

فاذا اثبت وجب العمل بالراجحة كقول اصحاب الشافعي في المسح
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيعارض بانه مسح فلا
يسن تثليثه كمسح الخف والنوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي
ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه غير موجودة في الفرع
ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علته وهذا النوع من المعارضة
باطل لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا
ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم في الاصل جاز ان يثبت
بعلل مختلفة كما لو وقعت في قطرة بول او دم او خمر تنجس بنجاسة
البول والدم والخمر جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض بقي الباقي
منجسا وكذا الحدث يثبت بالبول والنوم وغيرهما وفيه بحث اذ
ثبوت حكم واحد بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحد منها ممتنع
والا لزم اثبات الثابت بل يثبت بالواحد منها او بالمجموع وعلى
التقديرين لا يكون ثبوته بعلل مختلفة فنجاسة الماء لو ثبت بالبول
لا يثبت بالدم ولا يلزم ثبوت الثابت وكذا في الحدث فيجب ان يكون علية وصف
السائل منافية لعلية وصف المعلل ولئن سلمنا انه جاز التعليل
بالعلل لكن جاز ان يكون وصف السائل اشد مناسبة واقوى تاثيرا
فيلغي وصف المعلل كما في الاقتيات اولى لعلية الربوا من الكيل
والطعم للخاصة الاصلية ثم ذلك الوصف اما ان يكون قاصرا او
متعديا الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه فان كان قاصرا لكنه فاسد
لا انا بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فلو لم يكن التعدية
يكون التعليل فاسدا واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وفيه
بحث لما مر من جواز العلة القاصرة ولئن كان متعديا الى
صورة اخرى غير الفرع مجمع عليها بطلت المعارضة ايضا لعدم
اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الذي هو الفرع لا من حيث
انه ينعدم ذلك العلة فيه وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم

بعض صح

منها صح

ان اثبات الثابت انما يلزم لو كان
الوصف سببا للحكم بالحقيقة
وليس كذلك بل هو امارة
للحكم ويجوز ان يكون امور كل
واحد منها امارة لحكم واحد كا

ملعق

الحكم مسألة ما اذا اعلت العلل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا
فانه مكيل بيع بجنسه متفاضلا فيكون باطلا كالحنطة والشعير
فنعارضه السائل بان العلة في الاصل غير ما ذكرت وهو الاقتيات
والادخار كما ذهب اليه مالك رح وقد تعدى هذا الى الفرع وهذا
المعنى متعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما فهذا
لا يفيد السائل الا من حيث انه ليس بموجود في الجص وقد علمنا
انه لا يفسد وكذا اذا تعدى الى فرع مختلف فيه بان يقول ليست
العلة ما ذكرت بل الطعم والجنس ولم يوجد في الفرع فهذا يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وفيه بحث لما مر
من امتناع تولد العلل وحوله كون وصف السائل اعدال
مناسبة وتاثيرا قال ____ وكل كلام صحيح المعارضة في
علة الاصل تسمى مفارقة اي مفرقا وكل كلام صحيح في نفسه يذكر على
سبيل المفارقة فالاولى ان يذكر على سبيل الممانعة لانه تعليل
لا بوصف لغير كما مر وقد مر انه لا يفسد ولان الممانعة اسهل ورد لكل
كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن العبد المرهون ينفذ
عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا
كان معسرا يؤمر العبد بالسعاية في الاقل من قيمته ومن الدين ثم
يرجع على المولى عند يساره وعند الشافعي رح لا ينفذ اعتاقه
اذا كان معسرا قولا واحدا وله في الموسر قولان فقال اصحابه
بان الاعتاق تصرف من الراهن يبطل حق المرتهن في الرهن بدون
رضاه فيكون باطلا كما اذا باعه فيقول له المفرق نعم لكن الصحيح
الحكم فيه هو بين البيع والاعتاق بان البيع عقد يحتمل الفسخ
بعد وقوعه بوجه من الوجوه الشرعية فيظهر اثر التوقف وهو
حق المرتهن في عدم النفاذ فينعقد موقوفا على اجازته او زوال
حقه بخلاف الاعتاق فانه لو وقع لا يحتمل الفسخ بوجه اصلا حتى

لو

ندر معسرا

لو وقع العتق لا يرتد ولو لم يرد هو والمولى لم ينفسخ لانه لا ينفسخ فلا
يظهر اثر حق المرتهن في عدم النفاذ فيبطل حق فهو فقهي صحيح
في نفسه لكنه غير مفسد لما مر لان الاعتاق حتى يكون اولى بالبطلان
من البيع وهذا لبعد المطلوب بل الطريق ان يورد على وجه
الممانعة بان يقال القياس لتعدية حكم الاصل بلا تغيير الى الفرع
وههنا ليس كذلك لان حكم الاصل وهو البيع توقفه لاحتمال الفسخ
لا عدم الانعقاد فانه ينعقد بالاجماع فاذا اجاز المرتهن او زال
حقه تم البيع واثبت في الفرع بطلانه لا لاحتمال الفسخ بعد
الوقوع اصلا وهذه لا تحتمل التوقف فيها والتوقف لن يصح حكم
الاصل وهو بطلان البيع قال ____ فصل اذا قامت
المعارضة اذا تحقق التعارض بين القياسين فان لم يندفع شيء منهما
بطريق من الطرق المذكورة في الدفع من الممانعة والقلب ونحوهما كان
الطريق في دفعه الترجيح والكلام في باب الترجيح في اربعة مواضع
الاول بيان تفسير الترجيح والثاني بيان ما يقع به الترجيح والثالث في بيان
المخلص من تعارض يقع في الترجيح الرابع في بيان ما هو فاسد من
وجوه الترجيح الاول الترجيح هو فضل احد المثلين على الاخر وصفا يعني
يكون فضله من جهة وصفه يعني اثبات فضل احد المثلين لان الفضل
هو الرجحان لا الترجيح وانما اعتبر الفضل بالوصف لان الرجحان انما
يقع بما كان تابعا لا يقوم به معاملة لعدل المتماثلين عادة كما في رجحان لغني
الدراهم فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بينهما ويكون تلك الزيادة على
وجه لا تقوم به المعاملة لعدل المتعادلين عادة كثمن او حبة على عشرة فانها
تهدر بالنسبة الى العشرة عادة كان لم تكن بخلاف الخمسة او الستة ونحوهما
فانه لا يثبت بها رجحانا اذ لا تهدر عرفا في معاملة العشرة وهو الاصل
الرجحان يكون في الادلة كالحديثين من الآحاد والقياسين من الواحد
او خبر وقياس من جنس وكذلك الكتاب فانه لا يترجح آية بانضمام آية

عشرة ط
العشرة ط
العشرة

اخرى او حديث اليها ولا الحديث بانضمام حديث آخر اليه ولا الكتاب
والخبر بانضمام القياس وانما يترجح البعض على البعض بقوة فيه
كترجيح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم عليها والمشهور على
الآحاد والمتواتر عليهما وكذا لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب
جراحة ولهذا فانه اذا جرح رجل رجلا جراحة خطأ صالحة
للقتل وجرحه آخر عشر جراحات مثلا كذلك ومات المجروح من جميع
الجراحات كانت الدية عليهما نصفين ويتحمل عنهما العاقلة ولا يحمل
صاحب الجراحات تمام الارش حتى كان جميع الدية عليه ولو قطع احدهما
من يد حتى الآخر رقبته فالقاتل هو الثاني دون الاول لان قوة عمله
اذ لا يتوهم حياته بعد فعله بخلاف فعل الاول وايضا قياسات كثيرة لا
تترجح على واحد منها ولا اخبار الآحاد كالقياس الواحد وايضا اتفقوا
على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان شهادة الاثنين وشهادة الثلاثة
والاكثر عند التعارض متساوية بخلاف ما اذا كان بعضهم مستورين مع العدلين فانه
يرجح العدلان لقوة العدالة هذا ما ذكروه وفيه بحث اذ لا شك ان
فضل احد الشيئين على الآخر هو الرجحان والفضل اعم من ان يكون بعدد
قليل او كثير شرعا وعقلا ولغة وعرفا اما الشرع فلقوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة مثل بمثل والفضل ربوا وانعقد الاجماع على ان بيع كيل
من الحنطة بكيلين ربوا يجعلوا الكيل الواحد فضلا واما غير الشرع
فلان كل احد يعلم عقلا ولغة وعرفا ان العشرة زائدا على التسعة -
والربا هو الرجحان ثم في المعاملات لا يرد رجحان احد الكيلين على
الآخر لا بقدر قليل لا يعتد به لانه تبع واحترازا عن التطفيف لان الرجحان
منحصر فيه فان قلت نعني بالرجحان الفضل القليل وصفا قلت
في تفسير النزاع لفظيا ولفسر الحكم بمطلق الفضل الذي هو الظاهر
والاكثر على العشرة ليست وصفا لها فان قلت زيادة عليها
وصف لها قلت زيادة الواحد والاكثر ايضا كذلك وكذا زيادة دليل

ربوا
هي ربوا
ويفسر

على

على دليل آخر وكل عاقل يعلم ان الكثرة اوقع في الظن واعتمد المسهد
لان كل دليل يفيد ظنا وكثرة الظنون يفيد زيادة الاعتماد الى ان
ينتهي الى القطع وغالب الادلة كاخبار التواتر والشهرة ولان في الاكثر مثل
ما في الاقل مع زيادة ويرجح شهادة الاثنين على شهادة الواحد ويحصل بها
طمانينة القلب دون شهادة الواحد والنبي عم والخلفاء الاربعة وغيرهم
رجحوا الخبر الكثير على خبر الواحد وضامنة الجارحين لازالة الريب ومما يشكل ن
في ذلك الاستحاضة ولو قيل الجراحات غير منضبطة اذ بعد يكون جراحة واحدة
اشد بالتاثير من الجراحات واما الاقتصار الخبر فلا نسلم عدم رجحانه لو
فان الصحابة تركوا الخبر الواحد اذا خالف القياس لذلك ابن عباس رضي
حديث ابي هريرة انه عم قال توضؤوا مما مسته النار لما خالف القياس
وقال الستنا نتوضأ بماء الحمام فكيف نتوضأ بما هو دونه ولئن سلم لكن
ذلك لا يكون لاختلاف الجنس وللشهادات نصاب في المعاملات لا يعتبر الزائد
عليه كنصاب الزكوة لان الزائد ليس براجح ولهذا ترجح شهادة الاربعة على
شهادة الاثنين فيما سوى الاحد ماك ____ والذي يترجح به الترجيح
اربعة الاول المعاني التي يترجح بها الترجيح من جهة الصيغة في القياسات الاربعة
لقوته بالترجيح بقوة الاثر فان كان لاحد القياسين المتعارضين اقوى
تاثيرا من الآخر كان راجحا عليه وسقط العمل به لان الحجة انما هي حجة باعتبار اثرها
في ثبوت الاثر المطلوب فيكون الاثر زيادة اظهر في مفهوم الحجة فمتى كان الاثر اقوى
كانت الحجة في كونها حجة اقوى فكان العمل به اولى كما في معارضة الاستحسان
القياس فان القياس ولو كان موثرا يرجح عليه الاستحسان لزيادة تاثيره
وكذا يرجح القياس على الاستحسان لزيادة تاثيره فان فعل الشهادة
صارت حجة بالعدالة والاثر يترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد
اصل العدالة في الجانبين يحقق التعارض ولو كانت العدالة في احد الجانبين
اقوى يكون التعارض قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثابتة -
بالاسلام والحرية والمسلمون في ذلك سواء والعدالة انما شرطت لترجح

حال الصدق وقد حصل ما اصل العدالة فلا نسلم الى زوال ولئن
سلم انها صارت حجة بالعدالة لكن لا نسلم التفاوت في معنى العدالة
لانها عبارة عن الانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت بين
العدول في ذلك ولئن سلم لكن الوقوف على الزيادة متعذر لان الامر باطن
فيما كان الذي يظهر اعدل ادنى درجة في التقوى بخلاف ما يأتي
لحجة فان الحجة فيه وهو ظاهر والامثلة التي يتحقق فيها الترجيح بنوع
الاثر مسائل الاستحسان والقياس مثل سؤر سباع الطير
فانه نجس في القياس لان لعابها متولد من اللحم النجس فاذا لاقى الماء
حالة الشرب ينجس الماء كما في سؤر سباع البهائم وهذا وصف مؤثر
لان ملاقاة النجس الماء يوجب تنجسه بالنص وفي الاستحسان سؤر طاهر
لانها تشرب بمناقيرها والمنقار عظم جاف لا رطوبة فيه فلا يوجب ملاقاته
الماء تنجسه كملاقاة سائر العظام الطاهرة وهذا اقوى اثرا من القياس
لانه لا اثر للتنجس من الاختلاط وقد تبين انه لم يوجد الاختلاط فيبقى الماء
طاهرا كما كان مع ان الاستحسان تأيد بدليل آخر وهو تحقق الضرورة في
حفظ الاواني عن شربها ومن هذا حصل فائدة الكلام وهو ظهور الفرق
بين الفرع والاصل في القياس من حكم المنقار والفرد فيه ثبت الترجيح بنوع
به [illegible] والترجيح بقوة ثباته القسم للثالث لان يكون وصف
لعد القياس الزم للحكم المتعلق من وصف الآخر لما مر ان الوصف
انما صار حجة باثره فاذا كان الزم للحكم كان الحكم اثبت الانفكاك عنه
فيكون اقوى باثره كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كما
في سائر الممسوحات فكونه مسحا اثبت في الدلالة على التخفيف من قول
اصحاب الشافعي رح انه ركن في دلالته على التكرار لان الركنية وصف
عام يشمل اركان الوضوء والصلوة وغيرها وهي لا توجب سنية التكرار
في غير الوضوء فان حكم الركن في الصلوة اتمامه بالاكمال دون التكرار
اذ لم يشرع تكرار القيام والقراءة والركوع للاكمال بل السنة

اطالتها

بدل لعشقد

اطالتها وتكرار السجود ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة
حتى لا يجوز الصلوة بدونها وقد صح في الوضوء ما هو متكرر وليس بركن
وهو المضمضة والاستنشاق فثبت ان التكرار منفك عن الركنية وجودا
وعدما واما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل فيه معنى
التطهير اي في كل مسح شرع للتطهير ولا يدرك العقل فيه معنى التطهير
كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبائر ومسح الجوارب على قول من
يجيزه واحترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء يعني بالماء فانه
مسح وقد شرع فيه التكرار اذ يعقل فيه التطهير اذ المقصود منه
ازالة النجاسة والتنقية وللتكرار اثر في حصول هذا المقصود وهذا
كان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكن التبديل با
بالغسل كما في مسح الرأس والخف وحاصل هذا ان يخلو الحكم عن وصف
الخصم دون وصفه وفيه بحث لانهم قالوا مسح الرأس ركن في الوضوء
فيسن التكرار كما في سائر اركان الوضوء فجعلوا الوصف ركنية الوضوء
لا الركنية مطلقا حتى يرد عليهم اركان الصلوة منقوضة ولئن صح مكثرة
الاصول اشارة الى القسم الثالث بان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اكثر
فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح
في مسألة التثليث فانه يشهد له صحة التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجورب
ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية الا غسل العضو وهم يعني
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رح ان الترجيح بكثرة الاصول بمنزلة
كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة كما هو عند الجمهور فيرجح
لان كثرة الرواة مرجحة قطعا كما في المتواتر والمشهور وهذا القسم قريب من
القسم الثاني اذ كل منهما يفيد زيادة لزوم الحكم ولهذا قال المصنف
لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه والتوقف من ان الناس طريق
التحليف دون تعدد او تسلسل لا فرق بين اقسام الثلاثة لانها راجعة الى
معنى واحد وهو الترجيح بقوة الاثر في الوصف لان الجهات مختلفة

معنى م

اقسامه

فالتعدية باعتبار الجهات فالترجيح بقوة الاثر بالنظر الى نفس
الوصف والترجيح باللزوم بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر
الى الاصل قال ـــــ والترجيح بالعدم عند عدمه وهو القسم
الرابع يعني اذا كان الوصف مطردا ومنعكسا بان يوجد الحكم عند
وجوده ويعدم عند عدمه كان راجحا على الذي هو مطرد ولا ينعكس
لان هذا ادل على اختصاص الحكم بذلك الوصف وزيادة تعلقه به
وقال بعضهم لا عبرة بالعكس لان العدم لا اثر له في شيء لانه نفي محض ليس بشيء
والاثر انما يكون لشيء وقال اخرون منهم المصنف لكن الاختصاص يفيد
زيادة تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه مرجح ضعيف لاستلزامه اضافة الترجيح
الى العدم الذي هو نفي محض ليس بشيء كما قال لا يقوى المعنى الاول وفي
قول البعض بحث لان اختصاص الحكم به يدل على توقفه عليه
وزيادة تعلقه به بان يثبت به ويكون الزم كما في القسم الثاني ومن ادل
الاشياء العقلية على العلية والعدم وان كان نفيا محضا لكن معنى له اثر
في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم
الجزء عدم الكل وعدم علة الايجاب كذلك وصح تعليل السيد ضرب عبده
بانه لم يفعل المامور به والزوج ضرب زوجته بانه لم تصل وصح تعليل العقاب
بعدم امتثال الاوامر وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين نعم المعدوم
ليس لشيء لانه ليس بشيء والعدم غير المعدوم اذ العدم قد يكون مخصصا
كعدم المعدومات دون المعدوم ولنفي من المتكلمين باب في قواعد النفي
والمنفي فيه خطر عظيم واذا عرف هذا علم انه اقوى الترجيحات الثلاثة
لا ان يكون معارضه منصوصا او مجمعا عليه وهو ان لا يكون كذلك بان جعله
ضعيفا فالحاصل اذا اعارضه شيء من الترجيحات الثلاثة كان ذلك راجحا عليه
واذا لم يكن شيء منها كان هو راجحا مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في
الوضوء فلا يسن تكراره فانه راجح على قولهم انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه
لان ما قلنا ينعدم عند عدم المسح كما في غسل الوجه واليد والرجل

بدل الاختصاص
بدل ضعيف

وما قالوا لا ينعدم عند عدم الركن فان المضمضة تكرر وليس بركن
قال ـــــ واذا تعارضا ضربا من الترجيح يعني اذا تعارض ترجيحان
ويكون احدهما بمعنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى الحال
الذات كان الاول راجحا واما ان كان كلاهما راجعا الى الذات او الحال
فيطلب الترجيح بقوة المعنى ان امكن والا تساقط المعارض ويعمل المجتهد
بايهما شاء ان شاء الله كما مر وانما قلنا ان الراجح الى الذات ارجح لوجهين
احدهما ان ما يكون قوته للذات يكون قوته ذاتية وما يكون قوته لعرض يكون
قوته عرضية والذاتي اقوى من العرضي الثاني ما ذكره في الكتاب
وهو ان الحال قائم بالذات وما هو قائم بغيره يكون تبعا له في المعنى
والثبات وما يكون تبعا لا يكون مبطلا لما هو اصل مثاله في موضع الاجماع
ابن الاخ لاب وام اولى بالتعصيب من العم لان تقدم الرحم في ذات
القرابة وهو الاخوة التي هي مقدمة على العمومة والعمومة مرجحة التي ...
وهو الحال مسالة في موضع الخلاف ما ذكرنا في صوم رمضان انه يجوز بنية قبل
انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق جوازه بالنية فاذا وجدت
النية في البعض دون البعض تعارضا اي تعارض وجود النية في البعض
وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الصحة في الكل وعدمها في
البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا
فرجحنا وجود النية في البعض بالكثرة لانه في اكثر النهار فحكمنا بالصحة
والكثرة راجعة الى الذات ورجح الشافعي عدم النية في البعض
على وجودها في البعض بفساد ذلك البعض احتياطا في باب
العبادة لانه اذا اجتمع جهة الصحة وجهة الفساد يرجح جانب الفساد
بالاتفاق والفساد من الاحوال فترجيحنا اولى وفيه بحث لان الكل
تابع للجزء في النقصان دون الكمال فان بعض اجزاء الشيء اذا كان
ناقصا والبعض الاخر كاملا يكون الكل ناقصا لا كاملا قطعا ولا يلزم
كمال البعض الاخر والصوم وان كان ركنا واحدا لكنه ذو اجزاء

متعاقبة وقد خلا البعض عن النية التي هي شرط الصحة فكيف يوصف بوصف
النية في البعض لا ترجح وإن كان لكل صحة الكل ورجح لا بالعارض ووجود
النية في البعض على تمام البعض والترجيح انما يكون بعد التعارض
والصلاة أمر متقوم بصورة فساد بعض الاجزاء فإن الفساد يتحقق
فيها ويصح صوم يوم الشك بعد النهار بشرط الامساك قبلها وصحة
النفل بلا تبييت على خلاف القياس لما النص فيه أولا صوم من
السنة فلا قياس عليها قال ـــــ فصل في جملة ما يثبت بالحجج
التي مر ذكرها سابقا على باب القياس أي من الكتاب والسنة والاجماع
شيئان الاحكام المشروعة كالوجوب والحرمة والاباحة والواجبات
والمحرمات في الزواجر وما يتعلق به الاحكام المشروعة كالاسباب والعلل
والشروط والموانع وانما قدم بحثه سابقا على القياس لأن مبنى
الاشياء لا يثبت بالقياس عند جمهور المتأخرين لأن القياس عندهم مظهر
لا مثبت وانما يتوقف التعليل والقياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام
والاسباب والعلل والشروط والموانع لأن القياس انما هو حكم معلوم
الوصف ثابت بسببه وشرطه في محل آخر وذلك لا يتحقق الا بعد معرفة
هذه الجملة فالحاصل ان باب القياس ليكون وسيلة الى القياس بعد
معرفة الاحكام طريق التعليل كما عرف أما الاحكام فانواع أربعة
حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه الحقان
وحق الله تعالى غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب وحق الله تعالى ما
يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به أحد كحرمة الزنا وحق العبد
خالصا ما يتعلق به مصلحة خاصة به كحرمة مال الغير فانه حق العبد
لتعلق صيانة ماله بها فلهذا لا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة
أهلها ويباح مال الغير باباحة الغير فان قيل حرمة مال الغير
أيضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة أموال الناس كحرمة الزنا
قلنا الظاهر ان اموال الكفار بالاستيلاء ليس بحرمة فلا يكون عاما وايضا
انما

انما ثبت حرمة مال الغير بشرط عدم رضاه لا مطلقا وهذا
آية كونها حقا له وما اجتمع فيه الحقان ما يكون عاما ويختص بالعبد
نوعه كحد القذف والقصاص لأن في الأول الزجر عن الحاق سمة
الزنا بالناس وهو حق الله تعالى ويلزم من ابتغائه دفع عار الزنا عن
عرض المقذوف وعرضه حقه وفي الثاني الزجر عن الاقدام على
القتل وهو حق الله تعالى واستمتاع العبد ببقائه وهو حق العبد
بدل
واستمتاع
قال ـــــ كحد القذف اتفقوا على ان حق العبد غالب في
القصاص لكن اختلفوا في حد القذف فقال أكثر اصحاب ابي حنيفة
هو الغالب فيه حق الله وقال الشافعي رح وقوم من اصحاب ابي حنيفة
هو الغالب حق العبد وثمرة الخلاف انه لو كان الغالب حق الله تعالى
لا يجري فيه الارث لانه خلافة والخلافة لا يجري في حق الله تعالى ولا يسقط
بعفو المقذوف لأن العبد انما يملك اسقاط ما يمحض حقا له أو يغلب
حق صح
فيه حقه ولما حق الله تعالى فلا يملك اسقاطه وان كان له فيه حق كالعدة فانها
لا تسقط باسقاط الزوج لما فيها من حق الله تعالى ويجري فيه التداخل عند
الاجتماع حتى لو قذف انسان جماعة بكلمة واحدة أو بكلمات متفرقة
لا يقام عليه الا حد واحد لأن هذه من خواص حقوق الله تعالى ولو كان
الغالب حق العبد يجري فيه الارث والعفو ولا يجري التداخل
لحجة الاولين بالسبب والحكم أما السبب فلأن هذا الحد يجب بالقذف
بالزنا ليكون زاجرا للناس عن الاقدام عليه ويلزم من ابتغائه دفع
عار الزنا عن عرض المقذوف والاول حق الله تعالى وعرض العبد
حق العبد ولله حق في عرض العبد حق ايضا فلله تعالى فيه
حقان وللعبد حق واحد فحق الله تعالى غالب فان قيل فهذه
الحجة تدل على ان حق الله تعالى غالب في القصاص ايضا وهو خلاف
الاجماع وذلك لأن فيه الزجر حق العبد كما في حد القذف وفيه
حق في استمتاع العبد ببقائه ايضا فيلزم ان يكون حق الله
تعالى غالبا قلنا فيه حق للعبد وغير ذلك مما يدل على رجحان

حق العبد كما هي في القصاص لله لكن غلب حقه وليس هذا في حد
القذف وأما الحكم فهو أن حد القذف لا يسقط بكتابة العبد
من الكفر والكبائر كما لا يسقط حد الزنا بإباحة المرأة بل يكفي بها وجنايتها
لأن حد الزنا حق لله تعالى فلو كان معظم الحق للعبد لسقط بعفوه
يسقط حده وفي حقوقه لا يتنصف بتنصف الحد بالرق يدل على
أن المعظم حق الله تعالى لأن ما يجب للعباد لا يتنصف بالرق كإتلاف
المال وإنما يتنصف ما هو حق الله من العقوبات التي تحتمل
التنصيف وأيضا تفويض استيفائه إلى الإمام دال على ذلك لأن
حق العبد لا يفوض إليه فإن للزوج أن يعزر زوجته لأنه حق له
وجه تخلف أن حد الزنا إنما يسقط بالكفر والزنا لأن الأصل
بقاؤهما لما فيهما من فساد العالم بالمقاتلة والمخاصمة وللشرع حكمة
القذف ذلك فإنها لو عفا أو لم يعف على الأصل وطلاق لأنه ويعتبر بها
حق العبد بعضها فإن تدخل في العقوبات لا ينتصف لا حق الله
قلنا أما الدليل على التخصيص بالعقوبات والتفويض إلى
الإمام لرعاية العدل في الضرب واحتج الشافعي رحمه الله على أن الغالب
فيه حق العبد بالسبب والحكم أما السبب فلأن سبب الحد وجب لتكلم
زاجرا عن هتك حرمة أعراض الناس والتشفي على التأدي
لدفع عار الزنا عن المقذوف فالمقصود في كل منهما رعاية حرمة
الأعراض وحرمة العرض حق العبد لنوع منفعة إليه
فحق العبد غالب فيه كالقصاص وأما الحكم فلأن خصومة العبد
شرط في نفس الحد فإنه يدعي لأنه عليه حد القذف كما في
أن حق العبد يشترط فيه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لأن
الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو صادق في
الحد لا يلتفت إليه وكذا لا يصح الرجوع فيه بعد الإقرار كما في
سائر حقوق العباد ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستأمن

بدل: واستيفاؤه

بالاتفاق وإنما لو لحق المسلمين بما هو من حقوق العباد وإنما لا
يمكن المقذوف من الاستيفاء بنفسه كما يمكن من استيفاء
القصاص لأن الضرب يختلف شدة وضعفا ومن الجائز أن يزيد
على المشروع الذي هو الحد بفرط غيظه فيفوض إلى الإمام بخلاف
القصاص الذي هو حز الرقبة فإنه لا يختلف وذهب بعض المشايخ إلى
دعوى العبد لرعاية عرضه وإن قد يظهر الفساد بالمطالبة ولأن
الحد لا يثبت بدون الدعوى سواء كان غائبا أو حاضرا أو ميتا
نفي للحجة كما هو قاعدة الشرع لأنه إذا اجتمع حق الله وحق
العبد يقدم حق العبد بإذن الشرع لحاجته واستغناء الشرع
وهو أيضا من المسند فإنه ثم القصاص يشتمل على الحقين إذ فيه
الزجر عن الإقدام على القتل العمد وهو حق الله تعالى وبقاء نفس العبد
وهو حق العبد ولأن القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق
الاستعباد وكذا للعبد فيها حق الاستمتاع ببقاء النفس وكذا
العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين لكن حق العبد راجح فيه
بالإجماع والدليل على أن فيه حق الله تعالى أنه يسقط بالشبهات كالحدود
الخالصة ولأنه يجب جزاء الفعل في الأصل لا ضمانا للمحل من كل وجه
إذ تقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل مطلقا كالدية لا تقتل بل
به والأجزية الأفعال تجب حقا لله تعالى ولكن لما كان وجوبه بطريق القصاص
أي المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الإمكان وفيه معنى
المقابلة بالمحل من هذا الوجه علم أن حق العبد راجح وإليه الإشارة
في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فإن قوله لكم إشارة إلى خلوص
حق العبد وفي اسم القصاص المنبئ عن المماثلة إشارة إلى معنى
الجبر وكذا تفويض استيفائه إلى الولي وجريان الإرث فيه والاعتياض
عنه بالمال بطريق الصلح وصحة العفو بالإجماع يدل على رجحان حقه
أيضا فذلك ____ حقوق الله تعالى ثمانية أنواع النوع الأول عبا
دات

بدل: حز

بدل: الاستعباد

بدل: للمحل

وجريان صح

فالعبادة وهي الايمان والصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد
والايمان اصل وسائر العبادات فرع عليه اذ لا صحة لها بدونه اصلا
وهو صحيح بدونها ثم الصلوة التي تلي الايمان وعماد الدين اذ فيها
غاية التعظيم والاقرار بالربوبية والاظهار للعبودية وهي شكر نعمة البدن
والروح ولهذا قال عليه السلام الصلوة معراج المؤمن وقال افلا اكون عبدا
شكورا ثم تليها الزكوة وهي شكر نعمة المال وهي دون نعمة النفس
وتليها الصوم لانها شرعت رياضة وقهرا للنفس الامارة بالسوء بالجوع
والعطش وترك الشهوة والرياضة استعداد للتقرب ثم الحج وهو
اشتمل رياضة وهجرة وزيارة للاماكن الشريفة في مدة العمر وهو دون قهر
النفس الامارة بالجوع والعطش في كل سنة ثم الجهاد لدفع اعداء الله
واعانة المسلمين وهو دون ما مر لان تخريب البلاد واهلاك النفوس
على خلاف الاصل وهو فرض على الكفاية واما ما سواها من النوافل العبادات
وسننها وآدابها من الزوائد لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض
النوع الثاني من حقوق الله تعالى عقوبات كاملة اي تامة في كونها عقوبة
كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب لانها وجبت جزاء لما انه لا
شبهة فيها معنى الاباحة وشرعت فيها عقوبات زاجرة عن ارتكابها صيانة لله
تعالى على الخلوص لان حرمتها حقه على الخلوص قال عليه السلام لكل ملك حمى وحمى
الله محارمه النوع الثالث عقوبات قاصرة سميت اجزية فرقا بين الكامل
والقاصر واطلاق اسم العقوبة على الكامل اولى وذلك مثل حرمان الارث
بالقتل لانه وجب جزاء زاجرا عن ارتكاب ما حرم كالحدود والقصور
انه عقوبة الحرمان لا يتصل به الم بظاهر بدنه بخلاف الحدود ثم ثبت بالقتل
الخطأ وهو جناية قاصرة فيكون جزاؤه ايضا قاصرا وكذا يحرم الميراث
النائم اذا انقلب على مورثه فقتله ولكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبي حتى
لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي
لان ما ثبت بطريق الجزاء قاصرا كان او كاملا لا يكون في مقابلة ما يكون

[illegible] والروح

[illegible] النائم

محظورا صورة والحظر يثبت بالخطاب والصبي غير مخاطب فلا يوصف فعله بالحظر
ولا بالتقصير بخلاف الخاطئ اذا كان بالغا عاقلا فانه مخاطب ومقصر وقال
الشافعي [illegible] الصبي لا يؤاخذ في حقوق الله تعالى كالصلوة واما في حقوق
العباد فيؤاخذ ومثل حرمان الوصية بالقتل ومثل وجوب الكفارة في
الكفارات لان فيها معنى العبادة ومعنى العقوبة اما العبادة فلانها تجب
بطريق الفتوى ويؤمر عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه بطريق
الاجبار كالعبادات والعقوبات المحضة لا تفوض الشرع الى المكلف اقامتها
على نفسه بل اقامتها مفوض الى الامام ويستوفى بطريق الجبر وكان في ادائها
معنى العبادة مع انها تتادى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة
واما العقوبة فلانها ما تجب اجزية على افعال محظورة صدرت من العباد وتسمى
كفارات لانها ستارات للذنوب والعقوبة ما تجب جزاء على ارتكاب محظور
وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل
الخاطئ والناسي والمكره والمعذور لا يستحق العقوبة وايضا انها تجب
على من ليس بجان في اليمين والحنث بان حلف لا اكلم هذا الكافر فهو ليس
بجان في اليمين لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا كلم
هذا الكافر بعد ما اسلم حنث ويؤدي الحنث حان ايضا لان تحول الموجب
عن شروع [illegible] وهذا ادل على ان العقوبة فيها مرجوحة [illegible] ان بعض
اليمين شكر حرمة الله تعالى وهو جناية واما كفارة الفطر فجهة العقوبة
فيها غالبة لتعلقها بالافطار لنفسه وهو جناية محضة لكن لما لم يكن الصوم
بعد تاما مسلما الله تعالى كان فيه ضرب من القصور فلقصور الجناية وجوبها
بطريق الفتوى ظهر فيها معنى العبادة لكنه بمنزلة العدم في حق الوجوب
فلهذا قال مشايخنا انها عقوبة وجوبا عبادة اداء وايضا انها تسقط
في كل موضع تمكنت فيه شبهة اباحة كالحدود فعلم انها ملحقة بالعقوبة
وذلك كمن جامع على ظن عدم طلوع الفجر او على ظن غروب الشمس
وتبين خلافه فانه لا يجب عليه الكفارة بالاجماع وكذا لا افطار بعذر

ما له نوع عقوبة النوع الرابع حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة وهي

بدل الفطر

المرض والشيخ لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع
وعبادة فيها معنى المؤنة النوع الخامس عبادة فيها معنى المؤنة وهي
صدقة الفطر والمؤنة الثقل والخرج اما العبادة فلان اسمها وهو صدقة
الفطر دال على انها عبادة وكذا اشتراط النية في ادائها وتعلق
وجوبها بالوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات وكذا
اشتراط الملك للنصاب دال على انها بمنزلة الزكوة واما المؤنة فمن حيث
انها سبب بقاء الراس وتجب على شخص بسبب شخص لغيره يكون بمنزلة
النفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام ادوا عمن تمونون واذا كان
فيها معنى المؤنة لا يشترط لوجوبها الاهلية الكاملة فتجب على الصبي
والمجنون اما انها لا تجب عليهما وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما
عند محمد وزفر فلا تجب عليهما لان معنى العبادة راجح فيها فلا تجب على
الصبي والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وهذا الطهرة ههنا بحث
وهو ان ابن عباس رضي الله عنهما روى عن النبي عليه السلام انه قال زكوة الفطر طهرة للصائم
من اللغو والرفث وطعمة للمساكين وهذا يدل على ان فيها معنى العقوبة
والعبادة فتصير من النوع الرابع لا الخامس الا ان يعترف فيها بتحقق المؤنة ههنا
مع العبادة والعقوبة دون الرابع النوع السادس مؤنة فيها معنى
القربة وهو العشر لان سبب العشر الارض النامية حقيقة بالخارج
النمو الحاصل كما مر في بيان اسباب الشرائع فباعتبار تعلقه بالارض
مؤنة لان مؤنة الشيء ما يصرف لبقائه كنفقة الاولاد والزوجات والعبيد
والعشر كذلك لانه يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا اغنياء
وهم يذبون الكفار عن الاستيلاء على بلاد المسلمين فيبقى الاراضي
في ايدي المسلمين اما المقاتلة فظاهر واما الفقراء فان الله تعالى
بدعائهم وسكينتهم يذب الاعداء عن المسلمين كقوله عليه السلام هل
تنصرون الا بضعفائكم فيكون صرفه الى هؤلاء الى الفقراء
صرفا الى الارض لبقائها وباعتبار تعلق العشر الى النماء

نخ هو

الحاصل

الحاصل عبادة وقربة كالزكوة فانها متعلقة بالنماء ولهذا صار مصرفه
الفقراء كمصرف الزكوة لكن لما كان الارض اصلا والنماء وصفا
تابعا كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى القربة تبعا ولهذا الى ولان
فيه معنى القربة لا يوضع على ارض الكافر العشر في ابتداء وضع
المال لان معنى القربة وان كان تابعا يمنع وضعه على الكافر لانه
ليس باهل للقربة بوجه لكن يجوز البقاء على العشر عند محمد رحمه الله
حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية تبقى عشرية كما كانت عنده لان الكافر
اهل للمؤنة ومعنى القربة تبع لمعنى المؤنة كما في نفقة الابوين والاو
لاد
واذا كان معنى القربة تابعا امكن الايجاب على الكافر بلا تضمين
القربة في ادائها كما في النفقات بخلاف ابتداء ايجاب العشر
عليه حيث لا يجوز لان الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان
وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع الخراج مع امكان وضع
العشر فاما بعد ما صارت عشرية فيستقيم ايجابه على الكافر
فلا تصير خراجية لكنه كالخراجية لا تصير عشرية باسلام المالك
وعند ابي يوسف رحمه الله يضعف لان ما كان ماخوذا من المسلم
يضعف اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب وقال
ابو حنيفة رحمه الله يصير خراجا لان معنى القربة لازم للعشر ولهذا
صرف مصرف الزكوة ومال الكافر لا يصرف مصرف الزكوة
فلا يبقى العشري عشريا فصار خراجا بخلاف الخراج يبقى على المسلم لانه
من اهل ان يوضع عليه مؤنة مالية بلا قربة كنفقة دوابه ولا يجب
صرفه الى المقاتلة عند الحاجة ولان الاسلام لا ينافي ما فيه عقوبة كالرجم
والقصاص وهذا الوالي اظهر ويلزم من هذا ان يكون الزكوة من
هذا النوع لكونها مؤنة للمال لقوله عليه السلام حصنوا اموالكم بالزكوة وفيها
معنى القربة ايضا وهم جعلوها من النوع الاول النوع السابع
مؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج اما انه مؤنة فكما مر في العشر

لانهم قبلوا ضعف الزكوة انفة عن الجزية

بالأرض

وأما العقوبة فلأنه متعلق بالأرض بنفعها التمكن من الزراعة
سواء زرع أو لا ويصرف إلى المقاتلة مع الكفار وسائر العقوبة
ولما كان الأرض هي الأصل والتمكن من الزراعة تبع والمؤنة باعتبار
الأرض والعقوبة باعتبار التمكن صار الأصل فيه مؤنة والعقوبة
تبع فلهذا قلنا إنه مؤنة فيها معنى العقوبة ولكون الخراج متضمنا
للعقوبة والذل لا يبتدأ الخراج على المسلم إذا أخذهم وجاز بقاء الخراج
على المسلم يعني لو اشترى مسلم من كافر أرض خراج أو أسلم الكافر
وله أرض خراج يؤخذ منه الخراج دون العشر لأن الإسلام لا
ينافي العقوبة كما في الغزو ولئن سلم الابتداء نوع تخصيص للمسلم
بالمذلة بخلاف البقاء فإنه لما كان لأجل كونه قبله على أنه ليس فيه
مذلة بذل ماله إلى أعدائه بل إلى أعوانه وأما الكفر فينافي العبادة
من كل وجه فلا يمكن إيجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء
ونعم جاز البقاء ليتبين عدم الوجوب النوع الثاني حق
قائم بنفسه أي حق ثبت لله تعالى لا يجب على العبد أداؤه بطاعة
كأداء الصلوة والزكوة بل يجب لأنه هو خمس الغنائم والمعادن
والركاز ثم الخمس حق ثبت لله تعالى بحكم الوهبة لا حق لأحد فيه
بناء على أن الجهاد حقه لإعزاز دينه وإعلاء كلمته تعالى
المصاب بالجهاد له كله كما قال تعالى قل الأنفال لله والرسول
يعني الغنيمة لله تعالى لا حق لأحد فيه وللرسول يتصرف فيها بين
المسلمين لكن الله تعالى أوجب أربعة أخماس الغنيمة للغانمين منة
منه أي بطريق المنة عليهم من غير أن يستوجبها بالجهاد لأن العبد
بعمله لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا فالخمس ليس حقا لزمنا
أداؤه بطريق الطاعة بل هو حق لله تعالى أمرنا بالصرف إلى من
سماهم في كتابه فتولى السلطان أخذه وقسمته بينهم لأنه نائب
للشرع في إقامة حقوقه ولأن المصاب بالجهاد حق ثابت بنفسه

لم

تبعا
المسلم حتى لو أسلم أهل
دار الكفر طوعا أو صيرت
لما أراضي من المسلمين
لم يوضع الخراج على صغر
ثمة

لم يجب علينا بطريق الطاعة حتى جاز صرف خمس الغنيمة إلى من
استحق أربعة أخماسها من الغانمين وإلى آبائهم وأولادهم وكذا
صرف خمس المعدن إلى من وجده عند حاجته أيضا بخلاف ما يجب
على سبيل الطاعة مثل الزكوات والصدقات فإن صرفها لا
يجوز إلى من أداها ولو افتقر حتى لو أسلم الزكوة إلى الساعي
بعد حولان الحول وافتقر قبل صرفها إلى الفقير لا يكون له أن يسترد منها
من الساعي ويصرفها إلى حاجة نفسه وكذا الولي له كفارة وهو
فقير فملك من الطعام ما يتصدق به ما يوصي به الكفارة لا يجوز له أن
يصرفه إلى نفسه وإلى أبويه وأولاده وذلك لأنها لما وجبت على
سبيل الطاعة كان فعل الإيتاء هو المقصود ولا يحصل الإيتاء
بالصرف إلى نفسه وإلى أبويه وأولاده وأما ههنا فالفعل
ليس بمقصود لأنه لا يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى
أمر بصرفه إلى جهة فتبين وصف تلك الجهة في الغانم كان هو
وغيره سواء ولأجل هذا لحل خمس الخمس منه لبني هاشم لأن المال
إنما يصير وسخا حيث يجب به واجب على سبيل الطاعة فإنه
يزال به الآثام التي بمنزلة الدرن كالماء المستعمل مثل مال الزكوة وأما
هذا المال فلم يتقرب به واجب بل بقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم مثل
ثم تعرض لأنواع الثمانية التي هي حقوق الله تعالى خالصة وكمال العبادات
حقوقه تعالى مكدا أو صونها حقه وكمال الحدود حقه تعالى ولذا حرم ما لزم به
الحدود أيضا حقه فحاصل الأقسام الثمانية وكذا في حقوق العباد كمال
المال حق العبد ولذا حرم ماله أيضا حق حتى جاز له ترحيها للغريم وأما حقوق
العباد فأكثر من أن يحصى كالبيع والشراء وملك المبيع والثمن
وملك النكاح والطلاق والعتاق وملك وحرمة ماله وكضمان الدية
وضمان المتلف والمغصوب وغير ذلك ولما
القسم الثاني يعني من التقسيم المذكور في أول الفصل فأربعة السبب
والعلة والشرط والعلامة

والعقول ان يكون بيان اسباب الشرائع منها ثم الخارج عن الحكم اما ان يظهر
به الحكم اما ان يكون مؤثرا في ايجاب الحكم او وصلا اليه او لا فالاول
هو العلة كالبيع المطلق للملك والثاني اما ان يكون وسيلة الى
الحكم اولا والاول هو السبب كدلالة السارق على مال انسان ليسرقه
والثاني اما ان يكون وجود الحكم عنده لا به اولا والاول الشرط مثل
المعلق عليه والثاني العلامة كالحيض لبراءة الرحم اما السبب
فهو في اللغة اسم لما يتوصل به الى شيء ويكون الوصول لشيء آخر كطريق
فان الوصول اليها بالمشي في ذلك الطريق لا بالطريق وكالحبل
فانه وسيلة للوصول الى قعر البئر لكن حصول الماء بالنزع لا بالحبل وفي
الشريعة عبارة عما يكون وسيلة وطريقا للوصول الى الحكم وهو اربعة
اقسام سبب حقيقي ومعنى وهو السبب الحقيقي وسبب في حكم العلة
وسبب فيه شبهة العلة وسبب يسمى سببا مجازا اما السبب الحقيقي فعبارة
عما يكون طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود — غير صح
الى آخر فقال طريقا للوصول لخروج العلامة لانها ليست طريقا الى
الحكم بل هي دالة على الطريق وقال من غير ان يضاف اليه وجوب لخروج
العلة ولا وجود لخروج الشرط وقال ولا يعقل فيه معاني العلل لئلا
لا تصله تأثير في الحكم بواسطة او بغير واسطة لخروج السبب الذي له
حكم العلة والسبب الذي فيه شبهة العلة وقال ولكن يتخلل بينه وبين
الحكم علة لا تضاف الى السبب لان الحكم لا بد له من علة يضاف اليها فلا بد ان
يكون بين السبب والحكم لكونها اقرب الى الحكم وهذا هو السبب الحقيقي
عند المصنف وقوم من المتأخرين وعلى هذا يكون تسمية الوقت اي
والشهر والبيت والنصاب وسائر ما ذكر في باب بيان اسباب الشرائع
اسبابا بطريق المجاز اذ ليست بينها تضاف اليها ويعقل فيها معاني — العلل صح
العلل ولا تتخلل بينها العلل وقال قوم من الاصوليين السبب هو وصف ظاهر
منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وحكمته سهولة
وقوف المكلفين على خطاب الشرع

في

في الوقائع بعد انقطاع الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام
الشرعية فعلى هذا المعنى يكون تلك الاسباب اسبابا بطريق
الحقيقة مثال السبب على التفسير الاول دلالة الانسان السارق
على مال انسان ليسرقه او على نفس ليقتله فيفعل ذلك لم يضمن الدال
شيئا لان الدلالة سبب محض ليس فيه معنى العلة لانه يتخلل بينها وبين
المقصود ما هو علة وهو الفاعل غير مضاف الى الدلالة اذ هو
فعل باختيار لا بالاكراه الدال حتى يتحقق فيه معنى العلة كما في صورة — بدل فيهما
الدلالة او دفع ... الى صبي ... بوطيها فان فيها الاكراه على
الزنا معتاد فجعلها مضافا الى الاكراه ويحقق له حكم العلة
ولهذا صح ان يقال ان المغصوب يضمن الدلالة ولا يعامل في صورة الدلالة
المغصوبة بالدلالة ومثل دلالة ... في دار الاسلام فقوام المسلمين على
حصن في دار الحرب بوصف طريقه فاصابوا ... لم يكن الدال
شريكا لهم لانه صاحب سبب محض مثل ما ذكرناه وفيه بحث لان فاعلية
الفاعل علته تصور نيل المقصود الباعث لاختيار وتصور النيل
الباعث هنا علته الدلالة فالدلالة علة لفاعلية الفاعل بالاتلاف
وفعله وان كان باختيار لكن ذلك الاختيار لما كان ناشئا عن الدلالة — بدل السرقة
للسارق داعيا بالطبع الى السرقة يعوض هو الوصف كالمبعوث
المستعمل في السرقة والدلالة باعث مستعمل له فيها كما في امر عبد الغير
بالاباق اذا اتى بالحرم فانه ضامن لاجل الاحجار بناء على انه استعمله
في الاباق كما يجيء في باب الشرط فهذا اولى بالضمان لان الدلالة
ادعى بالنسبة الى السرقة من الامر بالاباق لانها توضح طريقه ومن نسب
الى ما هو بعد من باب السرقة صح ان يقال ان السرقة والاتلاف
بالدلالة فيكون للدلالة حكم علة الاتلاف كما في صورة الدلالة فان قلت
توجد الدلالة اكراها لها على فعلها والجناية انما يكون بالمباشرة او
بالاكراه والدلالة ليست كذلك قلت وبالاستعمال ايضا كما في الامر — اي الامر بالاباق
ولنفسا لا اكراه انما يكون بجناية — بدل جناية

الا لو كان اكراها على الاتلاف وههنا ليس كذلك فان القايد انما يكون مكرها
على المشي لا على الاتلاف وهذا الاكراه جاير شرعا وعقلا لان الله تعالى
انما خلقها ليمشي بها الناس ويتوصلوا الى مصالحهم والاتلاف انما لزم ضمنا
لا قصدا بخلاف الدال فانه قصد الاتلاف وبعث الفاعل على الفعل
المحرم ولا اشكال ان الفعل العدوان في اتلاف حق الغير يجب لو لم يكن
ذلك العمد لما يلزم الا يسير لكن جنايته موجبة للعقوبة ثم لا اشكال ان
جناية القايد اهون من جناية الدال بوجوه ما ذكرناه فاذا لم يكن للسبب
المشروع للاتلاف وانه غير قاصد للتعدي لحكمه نوع تخصيص
لا بمالها على المشي وانها خلقت مطيعة للسوق والقود بالاختيار
فلا اكراه بالحسنة والدال ليس بالوصف انما لم يضمن شريكا لهم لانهم انما اتخذوا
الغنيمة بالشوكة والغلبة وليس له مدخل في ذلك حتى لو كان الاسير
كالامام ولهذا لو لم يكن الشرع موجبا للاجر لا يلزم ان لا يكون الجناية موجبة
للزجر وايضا ليس لمنقوض بدلالة المحرم انسانا على صيد يقتله المدلول
حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة سبب محض على ما هو الحكم للتخلل
فعل فاعل مختار بينها وبين الحكم كدلالة السارق ومنقوض ايضا بما
اذا سعى انسان الى ظالم في حق غيره حتى اخذه ماله كان الساعي
ضامنا وسعيه سبب محض ايضا لتخلل فعل مختار بين فعله وبين الحكم
واجابوا عن الاول بان الواجب لم يكن بالدلالة الحكم سبب محض بل هي مباشرة
جناية على العبد لانه يتعدى على الامن وتزول به منعته وهو
الصيد بعد الاحرام امن المصيد عنه وصار جانيا بازالة امنه
عنه بالدلالة فصار كالمودع اذا دل السارق على الوديعة
يضمن لانه جانى بترك ما التزم من الحفظ وفيه بحث لان الدال
التزم ايضا بعقد الاسلام امن مال الغير عنه وصار جانيا بازالة
بالدلالة واجابوا عن الثاني بان ذلك اختيار بعض مشايخنا
المتاخرين لغلبة السعاة في زماننا دون المتقدمين منهم فعلم
من هذا الاخبار ان قضاء السبب

حكم العلة وهو ليس بسبب محض بل السبب المحض لا يكون فيه ليستعار
للعلة في الفعل والاصل فيها على الفعل بالقصد كما اذا سعى
انسان عن ان يفعل شيئا فاطلع بها السارق على ماله وموضعه فاخذ واستعال
بعد ما ذكر فان اضيف الى السبب لا العلة الى السبب
صار لذلك السبب حكم العلة فيضاف اليه الحكم وهذا هو القسم
الثاني من السبب وذلك مثل قود الدابة وسوقها فان كل واحد
منهما سبب للتلف بوطي الدابة من المال والنفس فان القود والسوق
لا فعل له لانه طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له وقد يتخلل بينهما
الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان القود والسوق يحمل الدابة
على الذهاب كرها ولهذا كان شبيها على جوانب طرح العابد والساقي فكان
السبب في حد ما لا اختيار له فعباد فعلها مضافا الى المكره ثم ما كان بالمعنى ووقع
الدابة او سوقها يكون اضافة الحكم فيما يرجع الى بدله لا الى المحل لانما ترجع
الى جزاء المباشرة فلا يصح الحرمان عن الميراث ولا الكفارة والقصاص
والطاهر ان هذا حيث لم يظهر قصده في ذلك وفيه بحث لما ذكرنا ان القود
والسوق شايع ممن يملك للحوايج جاير شرعا وعقلا ويستغني قاصد الى
ذلك وصاحبه منفصل فينبغي ان لا يكون ضامنا ولعوضه على الرجل جبار
والنار جبار يعني اذا النفث شيء بالرجل او النار بدون القصد فلا شيء عليه
وكذا اذا وضع حجرا في الطريق او ترك هدم حايط مايل او شق زقا فيه
مايع فان ما يتلف به يكون الضمان عليه ولما كان القسم الثالث وهو سبب
يشبه العلة جاء ذكر نوع الكتاب وهو حفر البير في الطريق فانه سبب للهلاك
وليس بعلة اذ العلة ثقل الماشي والسبب المحض مشتبه في ذلك الموضع والخفي
لا يجاد شرط الوقوع وهو زوال المسكة لكنه يشبه العلة من حيث ان الحكم
يضاف اليه وجه اخذه لا شيء به ولذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان
الميراث فان ذلك جزاء مباشر الفعل وحكم هذا القسم وجوب الضمان لذا
كان ذلك تعديا منه لوجوب اضافة الحكم اليه في الحمله ولكن لو اعترض على

فعلى ما يمكن اضافة الحكم اليه كمودع الوارث اياه في البئر يكون الضمان
على الوارث دون الحافر قال ـــــــ فاما اليمين بالله فهذا هو
القسم الرابع من السبب وهو الذي سمي سببا مجازا اليمين بالله
قبل الحنث سمي سببا للكفارة مجازا وكذا تعليق الطلاق والعتاق
بالشرط قبل وجود الشرط سمي سببا للجزاء مجازا وذلك لان اليمين بالله
او بغيره كما في التعليق بالشرط مانع عن الحكم في الاصل وضعها لان
اليمين في التسمين انما تعقد للبر فيكون موجبها الاصلي البر والبر مانع
عن وجوب الكفارة ووجود الجزاء فيكون موجبها الاصلي عدم وجوب
الكفارة وعدم وجود الجزاء وما يكون موجبها الاصلي عدم شيء لا يكون سببا له
وطريقا اليه لكنه لما احتمل ان يصير سببا عند زوال البر سمي سببا مجازا
باعتبار ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا
وهذا عندنا وعند الشافعي رح كل منهما قبل الحنث والشرط سبب في معنى العلة
وفيه بحث لان موجبها حقيقة البر الذي يكون الكفارة والجزاء عند عدم البر ولا يكون
لا البر الذي هو موجب السببية ولهذا صرح الشافعي رح بان اليمين التي
توجب الكفارة عند الحنث والتعليق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود
الشرط فكان كل منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم لكنه في معنى
العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند الحنث والشرط دون غيره
ولما كان اليمين بالله او بغيره تصرفا من الحالف في الحال والتصرف في
غير ما هو حقه باطل فلا بد من المحلية في الحال وهو محل البر الذي هو حقه
صح والحول انما الى التعليق تصرف في الحال لكنه ليس بطلاق وتحرير
في الحال بل بالنسبة الى زمان حقه وهو التصرف صادف محله لان محل
اليمين وما في معناها ذمة الحالف والحالف اهل لليمين صحيح هذا
التصرف منه ثم توهم بعض الشارحين ان المراد بالتعليق هاهنا المعلق
وفساده واضح لان دليل الخصم انما هو بالنسبة الى التعليق لا
المعلق لما دليل الاصحاب فلان التعليق موجبه الاصلي البر لا المعلق

مدر موجبها

مدر البر

موجبها

فان موجبه الاصلي وجود الجزاء فكيف يصح ان يقال موجبه الاصلي عدم
الجزاء واما دليل الشافعي رح فلان التصرف من الحالف في الحال انما هو
التعليق لا المعلق لا التطليق والتحرير واذا لم يكن اليمين بالله او بغيره
سببا في الحال عندنا قال اصحابنا ما جوزوا التكفير قبل الحنث ولا كان التكفير واقعا
قبل سببه وقالوا لا تفاوت بين التكفير بالمال والتكفير بالصوم كما في
فصل العمل بالنصوص وصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك وسببه
بناء على انه ليس بتطليق ولا تحرير في الحال بل بالنسبة الى زمان الشرط
والمحل عند ذلك موجود وقال الشافعي رح لما كان سببا في الحال في معنى
العلة يجوز التكفير بالمال قبل الحنث دون الصوم ولا يجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان السبب الذي في معنى العلة لا ينعقد في غير محل حكمه والمرأة
الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتاق
والجواب انهما لم يعتبرا الا بالنسبة الى زمان وجود الشرط والمحل متحقق
عنده والحق ان اليمين قبل الحنث والشرط سبب في معنى العلة لان اليمين
بالله مفض الى الكفارة عند الحنث وهي مؤثرة فيها قطعا حتى يضاف اليها
حيث يقال كفارة اليمين وكذا التعليق الذي هو ايقاع الطلاق على تقدير الشرط مفض
الى الجزاء وهو مؤثر فيه عند الشرط قطعا لكن لما كان ايقاع الطلاق
والعتاق بالنسبة الى زمان وجود الشرط جاز التعليق بالملك وسببه
قال ـــــــ وعندنا لهذا المجاز الذي سميناه مجازا اي في
اليمين بالله والتعليق قبل الحنث والشرط شبهة الحقيقة لان شبهة كونه
سببا حقيقة وقال زفر رح انه قبل الحنث والشرط خال عن شبهة الحقيقة
بل هو مجاز محض وتظهر ثمرة الخلاف في ان التنجيز هل يبطل التعليق
ام لا كما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال قبل الدخول
انت طالق ثلاثا فعندنا يبطل حتى اذا تزوجت المرأة بغيره ودخل بها
ثم تزوجت الاول فدخلت الدار لا يقع الطلاق لبطلان التعليق وعنده
يقع لان التنجيز لا يبطل التعليق عنده واما اذا لم يكن التنجيز بالثلث
لا يبطل التعليق بالاتفاق ولئن كان الطلاق بائنا لان زوال الملك

مدر الحالف

مر صح

ت

مفض

سببا م

بعد التعليق لا يبطل التعليق لبقاء المحل لحل الزوجية وانما
يبطلها انتفاء المحل لزواله بكل سبغير الثلاث لعجز على بطلان
التعليق بالتنجيز بان اليمين شرعت للبر يعني المقصود من شرع
اليمين سواء كان بالله او بغيره تحقق المحلوف عليه من الفعل كما في قوله
ان لم ندخل الدار فانت طالق مثلا او الترك كما لو قال ان دخلت فان
المحلوف عليه قبل اليمين كان جائزا لا قدام والترك عقلا فاذا ورد
اليمين لكالف يحصل الفعل او الترك ليكون البر واجبا ليكون بالمين مقدم
بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء في اليمين بغير الله كما
يلزمه الكفارة في اليمين بالله لنفسي ويسلمه الى وجوب البر فاعنا اليه
واذ اصار البر مضمونا بالجزاء بسبب التعليق ثم بعد ما لم صار الجزاء قبل
تحقق الشرط شبهة الوجوب بسبب التعليق فيحصل للتعليق شبهة
السببية قبل الشرط كالمغصوب حالة قيام عينه مضمون بالقيمة
على معنى انه يلزمه القيمة عند فواته فيكون للقيمة حال قيام عين المغصوب
شبهة الثبوت بسبب الغصب ولهذا لو ابرأ المالك الغاصب عن
القيمة لا يلزمه القيمة لو هلك المغصوب بعد ذلك واذا ادى الغاصب
القيمة يملك المغصوب من حين الغصب ولو لم يكن فيها شبهة الوجوب
لما كان كذلك واذا ثبت للتعليق شبهة سببية الجزاء قبل الشرط
فلا بد له من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقته السبب من المحل لان
شبهة الشيء لا يثبت فيما لا يثبت حقيقته فيه فاذا فات المحل
بالتنجيز يبطل شبهة السبب ووجه آخر ههنا وهو ان يقال معلق
الطلاق انما يكون بحسب الطلقات التي يكون مملوكة
للملك على معنى ان الجزاء يكون منها فاذا انتفت بالتنجيز بقي الجزاء
ويبطل التعليق فان قلت لو كان للتعليق شبهة السببية لما
صح التعليق بالملك وسببه لانتفاء المحل قلت نعم ذكر صاحب المحيط
ان التعليق بما يشبه العلة غني عن المحل ثم اعلم ان قوم من الشارحين
ان المراد بالتعليق

ههنا المعلق وقد بينا ذلك في البحث السابق ولو المراد الشبهة
الحقيقية شبهة كونه علة حقيقية وقبيل ولا يصح لان كلام المصنف وكلام
غيره يكلامهما يشاهد انه ليس كذلك ____ بخلاف تعليق
الطلاق بالملك هذا جواب لما عرض به زفر رحمه على عدم بطلان التعليق
بالتنجيز وهو انه يصح ان يقال للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا
ولما صح ابتداء التعليق بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان
البقاء اسهل من الابتداء فاجاب بان تعليق الطلقات الثلاث بالملك
يصح بدون المحل لان الشرط الذي هو النكاح في حكم العلل لان النكاح علة
للملك الطلاق فهو يشبه علة علة الطلاق فكان له شبهة علة الطلاق
وتعليق الحكم على علته حقيقة يبطل حقيقة انشاء الايجاب فشبهه وجوب
الجزاء لانه يصير الكلام اخبارا لا انشاء كما لو قال لحرة ان اعتقتك فانت
حرة او لامرأته ان طلقتك ثلاثا فانت طالق فالتعليق على ما يشبه العلة يبطل
الايجاب كما في العلة الحقيقية ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم
الحقيقة من كل وجه فصار هذا معارضا للشبهة السابقة عليه التي
مانعة اقترانه الشرط فبقي شبهة وجوب الحكم وهو شبهة التعليق
قبل تحقق الشرط وهو معنى قوله السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط
وذلك لان اصل التعليق يوجب شبهة وجوب الجزاء كما مر وكون الشرط في
حكم العلة يقتضي عدمها فاستحق عدمها فلا يتبعها حقيقة لا اشتراط قيام المحل
الجزاء لزوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا مجردا عن شبهة وجوب
الجزاء وهذا ثمة الكلام لانه بين معنيه يبقى بقاءها وفيه بحث اذ لا نسلم
ان التعليق على ما يشبه العلة يبطل الايجاب كما في العلة فان العلة انما ابطلته
لحصول وصف الحكم بالعلة وههنا ليس كذلك وايضا لو بطل الايجاب يكون
معنى التعليق اذ التعليق انشاء الايجاب على التقدير والاجابة الى منع
التكلفات في جوابه ان التعليق هو ايقاع المعلق على تقدير تحقق الشرط
فتعليق الطلاق ايقاع الطلاق على تقدير تحقق الشرط والمحل انما يحتاج
اعتبار الايقاع وصيرورته

احبارا لا انشاء

موثرا وهو دفع تحقق الشرط والمحل في التعليق بالملك وشبهه حتى ابطل
وقت تحقق الشرط بخلاف ما قبله الطلاق فان المحل غير ثابت اصلا لانه لا يمكن
لا ايقاع على تقدير الشرط باطلا وسرا كما بطل اصحاح زفر رحمه فوجهه
ساقطة في الشخص بطل التعليق فلا حاجة الى التكلمات السابقة
والله اعلم ـــــ واما العلة فالعلة في اللغة استعملت فيما
يوثر في شي وتصاف الشي له بلا اختيار فعله او تركه بكرا اذا جعله
موثرا فيه واضافة اليه وفي الشريعة عبارة عما تضاف اليه وجوب الحكم اي
ثبوته على شي انه ثابت به ابتداء بلا واسطة لعز منقوض بنفسه اليه
وجوبه عن الشرط فان الشرط تضاف اليه وجود الحكم على معنى انه
وجد عنده لا لانه وجب به وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة
وعن الشرط ايضا فانه تثبت الحكم عنده بواسطة عليه وذلك اي ما تضاف
اليه الحكم ابتداء مثل البيع المطلق اي الشراء للملك والنكاح للحل
والقتل العمد العدوان للقصاص فان هذه الاحكام تثبت بهذه العلل
ابتداء من غير واسطة ثم العلة اما حقيقية او غير حقيقية وعن الحقيقية
جعلها بعضهم علة مجازا والعلة الحقيقية تتم بثلاثة اوصاف لصحة الشرط
يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ومضافا اليها
الذي لا يطلب اليها الا بواسطة ومعناها بان يكون مؤثرا في اثبات
ذلك الحكم وما لها الذي يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها
غير تراخ فاذا اشتملت الثلاثة كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه
الاوصاف كانت علة غير حقيقية وقد قسم العلة بحسب القسمة العقلية الى سبعة
اقسام علة اسما ومعنى وحكما وهي في الحقيقة وعلة اسما ومعنى لا حكما
كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر للرخصة فان المؤثر
فيها المشقة وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين
كالقرابة والمحرمية للعتق والملك للعتق وعلة معنى لا اسما وحكما كالوصف
الاول منهما مثل القرابة وهو الذي سماه في الكتاب وصفا له شبهة العلة

وعلة اسما لا معنى وحكما كالطلاق المعلق وعلة حكما لا اسما ومعنى كالشرط
الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر كما يجي وقوله وليس من صفة
العلة الحقيقية تقدمها على الحكم لا خلاف في ان العلة عقلية كانت او شرعية
يجب تقدمها على حكمها رتبة ولا خلاف ايضا بين العقلاء في ان العلة الحقيقية
العقلية لا تتقدم على حكمها زمانا كحركة الاصبع مع حركة الخاتم والكسر مع الانكسار
وكالاستطاعة مع الفعل عند اهل السنة ولا يلزم بقاء العرض او وجود
المعلول بلا علة وكلاهما باطل لان الخلاف في جواز تقدم العلة الشرعية
الحقيقية على حكمها زمانا فذهب المحققون الى انها مثل العلل العقلية في اشتراط
المقارنة وهو عندنا متعلق بقوله الواجب يعني الواجب في العلة الشرعية
الحقيقية لا قران عند كالحال في الواجب اي في الاستطاعة مع الفعل عند
هم اهل السنة وذهب بعض العلماء الى الفرق بين العلل العقلية
والشرعية فلم يجوزوا التراخي في العقلية وجوزوه في الشرعية وقالوا العلة لما
لم توجد بتمامها لا تكون موجبا لحكمها لان المعدوم لا يوثر في شي واذا كان الحكم ثابتا
بعد تمامها والحكم بعد الايجاب تحققت على الحكم زمان واذا جاز زمان جاز ما يكفي
والعلل الشرعية جارية مجرى الالات في حكم الجواهر والاعيان وهذا يجوز فسخ البيع
والاجارة والدين واشباهها بعد مدة فلولا بقاء هذه العقود لما صح الفسخ بعد
زمان يجوز تاخر حكمها عنها زمان بخلاف الاستطاعة مع الفعل فانها عرض
لا تبقى زمانين فلزم القول بمقارنة الفعل لها والا لزم وجود المعلول
بدون العلة او بقاء العرض وفيه بحث لان تقدمها على الايجاب على وجود الحكم
لا يلزم ان يكون بزمان واذا لم يجز لان يكون بالرتبة وايضا هذا منقوض
بالعلل العقلية اصح من اوجب المقارنة زمانا فان المقارنة ضرورية
في العلل العقلية كالكسر مع الانكسار وحصول الحركة مع حصول السقوط
معه كالمولود مع حصول الجسم اسود فكذا في العلل الشرعية لان الاصل
اتفاق الشرع والعقل على ان العلل الشرعية اعراض في الحقيقة ككلام
كالاستطاعة مع الفعل ولا نسلم ان المخصوص جاز البقاء لانها لا تكون الا
لحظة وانما تبقى حكمها والفسخ يرد

على الحكم لا على العقد ولئن سلم انها سبق لكن تعارضنا فيما يكون حكما لا حقيقة
تحامل الناس الى الفسخ اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد وهذا هو المجاز
اعلم ان سر الخلاف في العلة المخصصة بالنقض المذكور بعد ان اشار الى ما هي
مناقض وانها المعارض مثلا كل قال ـــــ ما دار اي الحكم يعني
اذا تراخى الحكم عن العلة لمانع كما في البيع الموقوف فانه باع مال الغير بغير اذنه
فانه موقوف على اذنه والبيع بشرط الخيار للبائع او للمشتري اذ فيهما يكون
علة اسما ومعنى لا حكما لتراخي الحكم عنه وهو القسم السادس من اقسام العلة كون
والاول على قبض كل ولقصر السنين علة لا سببا لان المانع وهو عدم اذن
المالك او الخيار اذا زال بالاجازة في الاول واسقاط من له الخيار او مضي المدة
في البيع بشرط الخيار ثبت الحكم من الاصل اي ثبت الملك للمشتري من
وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا
من وقت العقد فيكون الحكم ثابتا به فهو علة لا سبب والحكم قد يتراخى عن العلة الحالية
كما في البيع فان شهر رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر والحكم متراخ الى
ادراك عدة من ايام اخر وكذا الاصل البيع صحيح من المالك والحكم متراخ عند
الشافعي رحمه الله الى سقوط المانع وهو خيار المجلس وكما ان البيع في بيع الموقوف
ينعقد موقوفا فكذا اثبت الملك للمشتري موقوف حتى لو اعتق المشتري المبيع
يتوقف اعتاقه ولا يبطل فلو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتقه
قبل العقد بما ذكرنا وفيه بحث لان البيع انما يصير مؤثرا من الاصل بالاجازة
لذ الاجازة يكون مستندا الى زمان العقد فانه لما اخذ ذلك العقد كما كان بحسب
زمانه ولذا كان مستندا الى زمان البيع يكون في المعنى واكتفيتم معه ولم يتاخر
عنه والحكم وهو ثبوت الملك انما معه لما علم من تحقق احكام العقد من
حكم الزوائد وتحقق العتق معه لا تراخي للحكم عن العلة ولئن لم يتحقق الاجازة
فلا علة ولا حكم وكذا سقوط الخيار يكون مستندا الى زمان البيع فلا تراخي
للحكم والحكم الذي هو وجوب الصوم في حق المسافر يمكن ان يجيء رمضان
لكن بالنسبة الى احد الوجهين والبيع علة بشرط التفرق عند الشافعي

وايضا هذا تخصيص العلة وتخصيص العلة عند اصحاب هذا القول غير جائز
فان قلت ـــ لما لم يجوزوا تخصيص العلة المستنبطة لا مطلقا قلت
لا خلاف ان العلة المستنبطة لا يتخلف عنها الحكم وحينئذ لا يبقى الخلاف في جواز التخصيص
بالمانع وليس كذلك قال ـــ وكذلك عقد الاجارة لتي ومثل ما ذكرنا
من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة ولا حكم
اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك
ولا حكم دون غيره لا حكما لانه ولا يرد على المعدوم وهو المنافع التي هي محل
الاجارة والمعدوم ليس محلا للملك واذا لم يثبت السوية كالثمن والمثمن ثبت
انه ليس علة حكما وكان ينبغي ان لا يجوز الا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل
للعقد كما انه ليس بمحل للملك لكن العين التي هي محل المنفعة الموجودة في
ملك العاقد اقيمت مقام المنفعة في حكم جواز العقد ولزومه كما اقام الشارع
كالنكاح عين المراة مقام ما هو المقصود بالنكاح في العقد والتسليم وفي
حق جواز السلم نقام الذمة التي هي محل وصف المسلم فيه مقام ملك
المعقود عليه ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح
اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكاة قبل الحول واداء الصيام لوجود
العلة اسما ومعنى لكن عقد الاجارة يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة
في هذا العقد ولئن صح في الحال نسبة الى العين التي هي محل المنفعة
لكنه بالنسبة الى ملك المنفعة يعتبر الانعقاد بالاستيفاء وهذا قال
مشائخنا الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من
المنفعة ولذلك يتعين ثبوت الملك في الاجرة على حال الاستيفاء المنفعة
حقيقة او تقديرا بتسليم العين اذ تسليم العين تسليم المنفعة تقديرا
ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة
في حق جهة الايجاب والقبول لا في حق ملك المنفعة العقد في حق ملك المنفعة
بمنزلة المضاف الى ما بعدهم سيوجد كالوصية المضافة الى ما بعد الموت بحيلة
هذا العام والطلاق المضاف الى شهر كذا واذا يحقق معنى الاضافة
فيه الى المستقبل لعدم المعقود

الصحيح ح

عليه في الحال ثبت فيه شبهة البيع لأن إضافته لا انعقاده إلى زمان سيوجد
بوصف علم عليه العقد في الحال وهو مفض إلى ملك المنفعة بواسطة
انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبهة بالأسباب بخلاف البيع
الموقوف والبيع بشرط الخيار فإن انعقادهما ثابت في الحال لتمام
المعقود عليه حال العقد فلم يحتج فيهما إلى إثبات معنى الإضافة فلم
يثبت فيهما شبهة الأسباب فاستند الحكم فيهما إلى زمان الإيجاب واقتصر فيما نحن
فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا بعد إلمامة الحروف وفيه بحث لأن
أحكام الشرع ليست حسية حتى يحتاج إلى محل حسي في الحال بل
يكفيها المحل حقيقة أو تقديرا والتقدير يكون في حكم المتحقق حتى يكفي
مجرد إمكان الحصول بدون الحصول كالخراج فإنه يكفي في وجوبه إمكان
النمو وكملك الطلاق للزوج فإنه يكفي فيه إمكان وقوعه منه فالمنافع
التي يتحقق لا محالة مع قيام العين أولى بأن يحصل في حكم المتحقق في انعقاد
الملك التام لئن يكون بحيث يتمكن المالك من التصرف فيه بالتمليك والاستغلال
والهبة والوصية والإقرار فلو كان ملك المنفعة مقتصرا على زمان
حصولها له ولا استعمال بها لما يمكن من التمليك والهبة والوصية والإقرار
ولا يشك أن المالك مالك للمنافع بعد المدة بدون المحل حقيقة فما المانع من
صيرورتها للمستأجر أيضا بعد المدة لأسباب التعامل المدرج مما لا يمكن
وجودها إلا على التعاقب وبعد ثم عند التمام تملكها وتمليكها إنما
يتصور باعتبار التمكن من استيفائها وهو يكون للإجارة عليه حقيقة الملك للمنفعة
والمسالم للتعويل أن يكون عقد الإجارة بشرط تحقق المنفعة عليه ووقع لا يلزم
التأخير أيضا هذا تحصيل العلة كما مر حاله وكذلك أي وكعقد
الإجارة كل إيجاب مضاف إلى وقت آخر كالطلاق المضاف إلى وقت
في المستقبل وكالنذر المضاف إلى المستقبل علة اسما لكونه موضوعا
للحكم المضاف إليه ومعنى لتأثيره فيه لا حكما لتأخير الحكم إلى الزمان المضاف
إليه العين لكنه في الحال لكنه يشبه الأسباب لما بينا أن الإضافة يفيد

١٦٠

محد

كما في الإجارة أو وصف شبيه السببية محققة لإضافته أو في ترك ثبت
الحكم عند مجيء الوقت مقتصرا عليه لا مستندا إلى أول الإيجاب فلما كان
علة اسما ومعنى قبل مجيء الوقت صح تعجيل الأداء فيما إذا قال لله علي
أن أتصدق بدرهم غدا حتى لو تصدق به قبل مجيء الوقت خرج عن
العهدة خلافا لزفر رحمه الله كأداء الزكاة بعد كمال النصاب قبل الحول
وكأداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر وكذا لو أضاف النذر بالصوم أو بالصلوة
إلى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عند أبي يوسف وأبي حنيفة رحمهما الله
خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة اسما ومعنى وفيه بحث لأن الإيجاب المضاف
إلى وقت المستقبل يكون إيجابا بالنسبة إلى ذلك الوقت لا مطلقا كالطلاق
والعتاق المعلق بشرط فيكون الإيجاب عند ذلك الوقت علة لا قبله فلا يكون
حكمه متراخيا عنه ولنا جواز الأداء قبله لأن ما يتعلق بحق العبد يحسن
فيه التعجيل لأنهم محتاجون إلى ذلك وأما ما يتعلق بحق الله فالحق فيه
الاتباع ففيه ما يلزم تخصيص العلة كما مر حاله وكذلك أي مثل
ما ذكرنا من عقد الإجارة والإيجاب المضاف نصاب الزكوة في أول الحول لأنه
علة اسما لأنه وضع لوجوب الزكوة ولهذا يضاف الزكوة إليه ومعنى لكونه
مؤثرا في حكمه الوجوب لأن الغنى يوجب المواساة إلى الإحسان إلى
الغير لتوصيه وإحسانه والغنى في النصاب من وصفه وهو
النماء لكن النصاب حصل علة بصفة النماء لفقد صفة الزكوة في الحول حتى
يحول عليه الحول وإذا كان الموجب النصاب تراخى حكمه وهو وجوب
الزكوة إلى وجود وصف النماء أشبه قبل وجود الوصف الأسباب ثم
أجاب عن سؤالين مقدرين أحدهما أن توقف الحكم على وصفها
لا يخرجها عن العلية كالرمي وكونه علة للجرح ولو توقف الجرح
على تحرك السهم ومضيه في الهواء ووصوله إلى المرمى إليه ونفوذه
فيه والثاني أن التراخي لو كان إلى ما يتعلق به حكمه شبيها لا مطلقا فأجاب
عن الأول بأن الوسائط في المرمى لما حدثت بالرمي لم يسمه إلا سببا

وانما الحدث بالنصاب فان النماء انما حصل وهو زيادة المال والولد
والنسل والسمن في الاسامة او حكمي وهو حولان الحول ولا يحدث شيء منهما
بالنصاب فان زيادة المال في اموال التجارة تكون برغبات الناس وتفاوت
الاسعار والدر والنسل والسمن بسوم الحيوان في المرعى والسعال
وكل ذلك بخلق الله تعالى فلهذا اشبه الاسباب وعن الثاني بان الحكم
يتراخى الى ما هو شبيه بالعلل لان النماء الذي هو في الحقيقة فضل عن
الغناء موجب المواساة كاصل الغناء وبحصل به اليسر في اداء الواجب
وهو منصوص فيه بالخبر المذكور فكان له اثر في وجوب الزكاة من حيث انه
ثم حكم النصاب لما كان متراخيا الى ما هو شبيه بالعلل صار شبيها
بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة عن مضي الحول للنصاب
لكان سببا حقيقيا كما مر في دلالة السارق ثم من جهة العلية في الشبه
دون اصالتها بانه انما لما كان الحكم متراخيا الى وصف لا يستقل
بالعلية اشبه النصاب العلل وكانت شبهه العلل اغلب من شبه
الاسباب لانه اصل في الغناء والنماء وصف تابع له فترجح الشبه
الذي حصل من جهة نفسه لاصالته على الشبه الذي ثبت له من جهة وصفه
ثم حكم النصاب الذي هو علة تشبه الاسباب انه لا يمكن التعجيل لوجود
في اول الحول بطريق القطع ولا يتعدا اصل العلة لفوات النماء اذ العلة
الموصوفة بوصف مؤثر لا تعمل بدونه بحال الا ان علة لوجوب العشر
والخراج بصفة النماء حقيقة او تقديرا بالتمكن من الزراعة فاذا
ثبت هذا الوصف من الابتداء بين انه علة للوجوب بخلاف ما ذكر كما في
البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العقد بركنيه ووصفهما
موجود قبل وجود الاجازة والشرط الا ان حق المالك والمعلق بالشرط
منعا ثبوت الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب
فلذلك يملك المشتري البيع بزوائده المتصلة والمنفصلة ولما
اشبه النصاب العلل وكان شبهه العلل اصلا كان وجوب الزكاة

١١

ثابتا من اول الحول في التقدير لان الوصف متى ثبت والوصف لا يقوم
بنفسه بل بالموصوف استند الى اصل النصاب فصار من اول الحول
متصفا بانه حولي كرجل يعيش بانه يكون الموصوف بعد البقاء من
اول الولادة الى الان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب
الى اول الحول ايضا فصح تعجيل الزكاة قبل تمام الحول لكن المعجل حينئذ
زكاة بعد الحول لعدم وصف العلة فاذا كان كذلك فاذا تم الحول والنصاب
كاملا كان المؤدى زكاة وان لم يكن كاملا كان المؤدى تطوعا حتى لو
كان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد لان القربة قد منه
تمت بالوصول الى يده ولئن لم يتم زكاة وان اداه الى الامام كان له ان
يسترد منه اذا اداه تماما اي بعد لان الامام لا يزول ملكه عن المدفوع وهذا يقتضي الدفع كان
ايضا تخصيص العلة وقال الشافعي رحمه الله النصاب قبل الحول علة تامة
لوجوب الزكاة ليس فيه شبهة الاسباب والحول اجل لتعلق المطالبة عن صاحب
المال تيسيرا كالسفر في حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان كونه حوليا
من العلة لما صح التعجيل كما لو عجل قبل تمام النصاب واذا كان كذلك كان
المؤدى زكاة غير موقوف على حولان الحول كالمديون اذا عجل اداء الدين
وكالمسافر اذا صام رمضان صح فرضا وكالمقيم اذا صلى في اول
الوقت واذا وقع المؤدى زكاة لم يكن له ان يسترده من الفقير ولا الامام عند من
هلاك النصاب قبل الحول وقال مالك رحمه الله ليس النصاب قبل
تمام الحول حكم العلة لان كونه ناميا بالحول شرط لعليته فلا يجوز تعجيل الزكاة
قبل كما لا يجوز الصلاة قبل الوقت هذا ما ذكروه والحق ان النصاب بوصف تعجيل
كونه حوليا علة لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا يدل
على انه ليس بعلة لا اسما ولا معنى ولا حكما الا عند الحول وصح التعجيل
لان الزكاة لدفع حاجة الفقير وقد حصل ولما اجاز النبي عليه السلام العباس
رضي الله عنه بالتعجيل وليس له ان يسترد من الفقير اذا اداها اليه فاذا بقي
النصاب الى اخر الحول يكون المؤدى زكاة والا تطوعا وان اداها الى

الامام ولو لم يسترد منه قبل الحول لم يكن تاما في يده وصار ظلما لم يملكه
للنصاب قبل الحول والله اعلم قال ـــــ وكذلك اي ومثل
النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام من تعلق حق الوارث بالمال
وحجر المريض عن التبرع بالهبة والصدقة والمحاباة والوصية وبالاقرار
عن عين الثلث اسما لانه وضع في الشرع للتغير من الاطلاق الى
الحجر ومعنى لانه مؤثر في الحجر لان النبي عليه السلام منع سعدا رضي الله عنه عن
التبرع بما وراء الثلث لحق الورثة لكن حكم المرض وهو الحجر يثبت بالمرض
بوصف اتصاله بالموت وهو وصف يشبه العلل فمرض الموت اشبه
الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على ما يجري مجرى العلل
كوصف وجوب الزكوة على النماء ولما كان هذا الوصف متصورا في
الحال لم يثبت الحجر على يقين المطلق حتى لو وهب المريض صح في الحال وسلمه
الى الموهوب له صح ويكون حكمه موقوفا فان برا من المرض تم ذلك ملكا للموهوب
له عين ولو مات بطل لانه علم ح ان المرض كان مرض الموت
من اول وجوده لان الموت يحدث بالآم مجتمعة واعراض مزيلة للقوى وهي
العوارض بابسة من اول المرض فيضاف اليها كلها من اجزاء علة متفرقة
سرت الى الموت فان الموت يضاف الى الكل دون الاخر واذا استند
الوصف الى اول المرض استند الحكم وهو الحجر ايضا اليه فيتبين ان تبرعه
بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق وهذا المرض اشبه بالعلل من
النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به
فان يرادف الاعراض التي تحدث بالمرض الى الموت فكانه نفس علة
العلة كالرمي بخلاف النصاب فان وصف النماء ليس بحادث به كما بينا
قبل وفيه بحث لان الحكم لم يتاخر عن محل الوصف بل علمنا به
باخره وهذا كالبيع بشرط الخيار للمالك فقط وكذلك اي ومثل ما ذكرنا
من النصاب وعنه شرى القريب علة للعتق سببا بالايجاب
وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضافا

الى الاول بواسطة الثانية ولما كانت الثانية مع حكمها مضافة الى
الاول حاصلة بها كانت الاولى علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء
موجب للملك والملك في القريب موجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذا
رحم محرم منه عتق عليه فيكون العتق مضافا الى الشراء فكان
شراء القريب اعتاقا حتى لو اشترى ناويا عن الكفارة تادى به
لكنه اشبه بها ما السبب باعتبار تخلل الواسطة التي هي من موجباته
كالرمي فانه علة تامة للقتل ولكن اشبه السبب من حيث انه هي
تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المرمي اليه وهو اساس المؤثر
في زهوق الروح والحكم تراخى عن الرمي الى وجود هذه الوسائط
لكن لما كانت هذه الوسائط من موجبات الرمي لم يصر سببا في حق
القصاص قال ـــــ واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين كان
هو القسم الثالث والرابع من العلل التي هي حقيقية اذا تعلق الحكم بوصفين
لعل بها علة مؤثر يكون المؤثر علة والآخر شرطا واما اذا كانا مؤثرين كان
اخيرهما علة حكما لان الحكم وجد عنده ويضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه
لا اسما لان العلة اسم للوصفين جميعا فلا يكون آخرهما علة حقيقية في
يضاف الحكم اليه دون الاول ولمشاركة الاول في اثبات الحكم كان للوصف
السابق اسما بحق موجبا بالنصب ثم الحكم ثبت بالمجموع فيصير الو
الاخير كعلة العلة فكان له حكم العلة ولان الاخير علة معنى وحكما
لوجود الحكم عنده دون الاول فانه علة معنى فقط ومثل ذلك مثل
السفينة اذا المنت عاملة من وهي لا تحتمل اكثر منها فوضع انسان
آخر فيها منا فغرقت كان ضامنا للجميع لان المنا السابقة لما
صارت موجبة للغرق بعد المنا والغرق حصل من المجموع وعلى
هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في المثلث ان السكر منه
حرام لان المسكر الذي هو حرام هو القدح الاخير كما انه لو لا العدد الاول من
كان ينبغي ان يكون للكل ولما لم يضف اليه لان الاسكار عام لا معرف

وكذا القرابة المحرمة للنكاح والملك العتق القريب فان كلا منهما
موثر فيه اما القرابة فلانها توجب الحرمة والرق يوجب المذلة واما الملك
فلقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فلكل منهما تأثير في
العتق وثبوت العتق يثبت كل منهما كان المجموع علة ولعله وعلة
العتق الى آخرهما وجودا ان كان القرابة سابقة ثم وجد
الملك كان العتق مضافا اليه حتى صار المشتري معتقا وكان الشراء
اعتاقا حتى لو نوى عن الكفارة عند الشراء يجزي عن الكفارة عن
العتق لانه يحرر رقبته ولو لم يكن مضافا الى الوصف الاخير بل الى
المجموع بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشراء اعتاقا ولما جاز
عن الكفارة لانه اعتاق ام الولد عنها وهي ما يجوز التولية اليه
العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبد مجهول النسب او اشتريا ثم
ادعى احدهما انه ابنه ضمن لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة الوجود
آخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل الملك
معتقا بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك فيضمن
وفي الاول اي للوصف الاول شبه العلل لكونه موثرا في الحكم ولكونه ركنا لعله
العلة كالثاني وهذا هو القسم الرابع وهو العلة معنى لا اسما ولا حكما قال
القاضي ابو زيد ويسمى لانه من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت
بدون شطره الآخر فكان كالطريق الى المقصود عند تحقق الآخر وذلك لانه
الغير ليس مضافا اليه فيكون سببا محضا كاحد وصفي علة الربوا والجناية
انه ليس بسبب اذ هو ليس طريقا يتوقف الحكم بفعله كسائر الاسباب
بل هو موثر في اثبات الحكم ومن ثم كان العلة كما انها وليس بعلة فيشبه
ايضا بقوله المنظر الثاني من العلة وله شبه العلل ولان له شبه
العلل فلما لزم جعله الثاني بان احد وصفي العلة الربوا وهما الجنس والقدر
حتى لو اسلم هرويا في هروي لا يجوز لوجود الجنس وكذا لو اسلم شعيرا
في حنطة لوجود القدر فيكون لاحد الوصفين بعلا ولا اخر لشبهة الفضل لان م

فان

فان للنقد مزية على النسيئة عرفا وعادة حتى كان البيع بالنسيئة
اكثر منه في البيع بالنقد فجرى بها الشبهة ثبتت شبهة العلة لان حرمة
النسيئة اثبتت حرمة الفضل لخوف الضياع ثم اذا ... اعم من حرمتها
في الجنس وعند الجنس وفي التي علتها حرمة الفضل وانتفت حرمة
النسا فلذا ... وصفي علة الربوا في ... اذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد ولا يرجع عليه بشبهة تفضل ما
الحوالة عند وجود احد الوصفين لان الحوالة والرجحان سقط بلا اعتبار
بالاجماع في باب الربوا حصول الوصفين لا اسماع وصف واحد
قال ___ والسفر علة الرخص هو القسم الثاني من
العلل العلل كحقيقة السفر علة للرخص الثابتة به اسما لان الرخص تثبت
الذي الشرع ساه ... ارخصة السفر كالافطار والقصر حكما لان الرخص
متصلة به حتى اذا ... تثبت المسمى في حق الصلوة ولو طلع الفجر من
يوم رمضان في هذه الحالة كان لم يسقط فكان علة وحكما والعالم ثبت وجعيه
الفطر في يوم شرع في الصوم ثم سافر لان الشروع فيه في حال او وجبت
الاتمام والسفر عارض اختياري فلا يؤثر في ايجاب الافطار بخلاف المرض
فانه ليس باختياري وليس نقله معنى لان الرخصة تتعلق بنفي المشقة
في الحقيقة دون نفس السفر لانها اضيفت الى السفر لان المشقة امر
عن طاس عن مضبوط فاقام الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه
سبب المشقة وسهل النهاية وعند تعذر اضافة الحكم الى العلة
يضاف الى علة العلة او سببها فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا
وعدما ولاقامة الشيء مقام الغير نوعان لعدمها اقامة السبب الظاهر المقتضي
الى الشيء مقامه كما في السفر والمرض فان السفر اقيم مقام المشقة
كما قلنا وكذا المرض اقيم مقام التلف او لازدياد المرض لان المؤثر في
الرخصة في الحقيقة ليس المرض لكن لما كان حقيقتين اقيم المرض الذي هو
سببها مقامها في اضافة الحكم وهذا ادنى السبق لان البني يوجب

الشهوة بكل حال واما المرض فقد يوجب فوت القلب ولا ازيد بالر
وقد لا يوجب كما في المرض الذي يفيد الصوم فلهذا تعلق الترخص
بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل بما يتوجب احدهما والثالث
اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب للتيسير عن بابه
في المثبت او اقتضاه الابتداء والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم
او غالب الرأي بالمدلول لا غير كما في الخبر عن المحبة فانه قام مقام
المحبة فيما اذا قال لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك لان
اخبارها دليل على وجود ما جعل شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر
الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج
المجلس لا يقع الطلاق لانه سببه بالتخيير من حيث انه جعل الامر
اليها فصار بمعرفتها والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في
الاخبار يقع الطلاق ويكون فيما بينها وبين الله لان حقيقة المحبة لا يوقف
عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء
وما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كما يتعلق بسببه كالسفر مع المشقة
والنوم مع الحدث والتقاء الختانين مع الانزال في حق وجوب الاغتسال
والنكاح مقام الماء في حرمة المصاهرة وصار الشرط في هذا المعلق
الاخبار عن المحبة وقد يقصد كما ان الطهر اي الطهر الخالي عن الجماع
فانه اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق لان الطلاق في
الاصل محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون لكن الحظر قد يحتمل
مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الطلاق لحاجة الى الطلاق
عند العجز عن اقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح فشرع الطلاق
للحاجة اليه ثم الحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام
على الطلاق في زمان تجدد الرغبة فيها وهو الطهر الخالي عن الجماع
مقام حقيقة الحاجة تيسيرا فافهم . واما الشرط فالشرط في
اللغة العلامة وما علق به الحكم اي في الشريعة عبارة عما يضاف الحكم اليه

وجودا عنده لا وجوبا به اي يضاف اليه لانه يتوقف عليه ويوجد عنده لا
لانه وجب به لانه انما يجب بالعلة كدخول الدار في قوله لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويوجد
عند وجوده فيضاف اليه عند الحنفية فيقال وقع الطلاق بالدخول لوجوده
الدار لا انه وجب به لانه انما يجب بقوله انت طالق والفصول لمن قال
انه يوجد فيجب عنده لانه لان الوجود والوجوب يكونان عنده لكن لا يكون
شيء منهما به والمسألة تتوهم انه يوجد عنده انه متى يتحقق الحكم يكون معه لا
انه متى يتحقق يكون الحكم معه كما في السقوط في البئر يحفر ... ح م
وههنا اصل لا بد من تمهيده ليعلم حقيقته فهو لا كان وهم ما وضحه اصلا
ويقولون الشرط على قسمين ما يضاف الحكم اليه وما لا يضاف والاول يسمى
كل شرط اخر يتحقق بعد تحقق دليل العلة وحصول ما يتوقف الحكم
ويطلق باسم العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
لانه بعد قوله انت طالق يتحقق وقوع الطلاق وبحفر البئر في الطريق
فانه بعد تحقق ان العلل التي هو علة السقوط في البئر ... السقوط وكسر الرق
التي فيه المانع فانه بعد تحقق ما بعقبه التي ... والان
العلة اذا كانت متحققة صورة بدون الحكم وعند الشرط يظهر انما يتحقق
الحكم كان الشرط شبيها بالعلة شبيها بالشرط لا في الحكم لما انه ما يطلق المانع حا
ومفضيا المانع بسببا الى الحكم فيكون كان المانع منه كما في الدخول والحفر
والشق فيضاف الحكم اليه والى مثل الشارع الكتاب ... والشرط ما يباح
عن العلة ويوجد واما الشرط ... ويوجب العقاب بعلة على وجه
الاحصان فلا والقسم الثاني من الشرط ما لا يكون ... ضمن
العلة فلا يضاف الحكم اليه لانه اذا لم يكن بعده ان العلة بدون الحكم بل يكون
مع العلة عند الحكم وعليها يكون ظهور المانع من العلة ويسقط ... الحكم
عنه فلا يضاف فلا يصح ... وقع طلاق الزوجة ... انت طالق لكونها
زوجة له ولا ان ... صحت ... العوض ولا انه قطع السارق ليد ...

السوية واذا علم ان الشرط على قسمين ما يضاف الحكم اليه وما لا يضاف
فنعرفهم الشرط بانه الذي يضاف الحكم اليه عن جانب والتعريف الكامل
ان الشرط ما يتوقف عليه تحقق الشيء ويكون خارجاً عن الشيء غير
مؤثر فيه كدخول الدار في التعليق والطهارة لصحة الصلوة والنصاب
لقطع السارق وعرف كل منهما بحسب الموضع ثم الشرط من حيث انه لا
اثر له في الحكم لا من حيث الثبوت ولا من حيث الوصول اليه كما في الاسباب لم
يكن سبباً ولا علة بل كان علامة لكنه ان صلح ان يضاف الحكم اليه وجوداً
كان شبيهاً بالعلل وكان بين العلة والعلامة فسمي شرطاً ثم ما يطلق عليه اسم
الشرط بحكم الاستقراء خمسة شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم
الاسباب وشرط له اسم الا كما نكاح مجازاً في هذا الباب وشرط بمعنى العلامة
كالحضانة اما الاول فكما مر من دخول واما الثاني فكل شرط لم يعارضه علة
صالحة لاضافة الحكم اليها فانه اذا كان كذلك صلح ان يقام مقام العلة جعلها
عنها ويضاف الحكم اليه ولما لم يكن له تأثير في نفسه كان العلة لما اصاب
موثر به وحصول من المجموع الحكم كما في الجزء الاخير من العلة كما مر وذلك مثل
حفر البئر في الطريق فانه شرط للسقوط في البئر اذ علة السقوط هي
الثقل والمشي سبب محض لانه مفض اليه وليس بعلة لان المشي قد يوجد
بدون السقوط والسقوط بدون المشي كما لو نام في موضع فحفر تحته حتى سقط
لكن الثقل كان ممنوعاً عن العمل لكون الارض ممسكة عن الوقوع فلما
حفر البئر ازال المانع فحصل الشرط للسقوط كدخول الدار في قوله
انت طالق ان دخلت الدار فيضاف الحكم اليه وفي بعض النسخ كان
مسكة وهي ما يمسك به والمشي مباح ليس فيه تعد ولا يصلح ان يجعل علة
بواسطة نقله الثقل الى البئر لان كونه تعدياً مؤثر في جعله علة كما في
الماشي المرور على البئر موقع فيها وهكذا فان السقوط ينسب اليه دون
الحافر وقيل اصرح تقوم مساحاتها حين يلي في الحفيرة مشى لا نسيان فيها وقع
فيها وهكذا فان السقوط يضاف الى مشيه في الموضع المحفور ولا يكون الضمان على

الحافر وفيه بحث لان الاضافة اليه للتسبب للتعدي بل لزوال صفة التعدي اي الحافر
حتى لو لم يكن التعدي بان يكون مأذوناً بالحفر في ذلك الموضع كان السقوط
لا يضاف اليه سبباً اي باب الضمان ولهذا في حرمان الميراث ووجوب الكفارة
فلا لانهما متعلقان بالمباشرة ولم توجد ومثل شق الزق الذي فيه مائع
شرط للسيلان لان الزق كان مانعاً فكان الشق ازالة للمانع وكذا قطع حبل
القنديل المعلق ازالة المانع وثقله علة السقوط فيضاف الحكم اليهما والاضافة
الى العلة في صورة السقوط لانها لا تصلح للاضافة لان الثقل طبيعي بامر خلق
الله تعالى لا تعدي فيه فلا يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه فاما
اذا كانت العلة صالحة للحكم اي لاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة
لان الاضافة الى العلة لكونها موثرة في ثبوت الحكم اولى من الاضافة الى ما له شبه العلل
كما اذا وقع بنفسه في البئر فان اضافة التلف الى ذلك اولى من اضافته الى الحفر
فلا يجب الضمان على الحافر ولان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة
قلنا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا كما شهدوا بعتق الامة قبل الدخول
الزوج بان تعلق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهدوا ان العبد يعلق المولى عتقه
بشرط ثم شهد آخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعاً بعد الحكم بوقوع الطلاق
ولزوم نصف المهر او ما يجب به ان ضمان نصف المهر او ضمان العبد على شهود
اليمين لان التعليق علة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت
طالق او قول المولى انت حر وكل منهما صالح لاضافة الطلاق والعتق
اليه فلم يحل اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيئاً وفيه بحث لان
شهود التعليق شهدوا بقول انت طالق او انت حر على تقدير وجود الشرط الذي
مطلعاً عليهما واشتبها موقوفان على الشرط فشهود الشرط شهود تحقق
العلة والشاهدين بهم اولى بالضمان فتأمل وكذلك العلة والسبب يعني كما سقط
اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا
تخلل بين السبب والعلة الصالحة للاضافة ايضاً كشهود التخيير والاختيار اذا
رجعوا في الطلاق كما شهدوا بان الزوج قال لامرأته قبل الدخول اختاري في
المجلس الذي اختاري نفسك وشهد آخرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس

بعد قول الزوج وكذا اذا اختلفا في العتاق بان شهد شهود بان المولى
قال لعبده في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال له اختر نفسك
وشهد اخرون بان العبد قال في ذلك المجلس شئت او قال اخترت العتق
وكذا لو قال لعبده او لامته اختر نفسك ونوى العتق وقال العبد اخترت تكون
تخييرا واختار العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق
لم يضمنوا نصف المهر في الطلاق وضمان القيمة في العتاق على شهود
الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات مالية العبد
حصل به لا بالتفويض والتخيير لانه طريق محض الى الحكم مضافا الى
العلة دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط فان رجع
شهود التخيير وحدهم وجب الضمان عليهم لان العلة لم يصلح لاضافة الحكم
وهو الضمان اليها حيث لم يرجع شهود الاختيار فيضاف الى شهود السبب
كما يضاف الى الشرط في مسئلة حفر البئر ونحوه وعلى هذا الاصل اي على ان
الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة قلنا اذا اختلف
ولي الهالك في البئر والحافر فقال الحافر انه اسقط نفسه فيها وقال الولي
قول الحافر لانه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم وهو منكر
لاضافته الى الشرط الذي هو خلاف الاصل فكان القول قوله ولان
الولي يدعي استحقاق الدية على عاقلة الحافر فيحتاج الى البينة على انه
وقع فيها بغير صنعه والحافر متمسك بالظاهر فان قلت الظاهر ان
الانسان لا يلقي نفسه عمدا في البئر عادة وعقلا فانه مزجور عنه طبعا
ولا اتلاف ماله حكم الى التهلكة قلت هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر وهو ان
البصير يبصر ما امامه في ممشاه فلا يقع فيها الا بالقصد والظاهر لا يصلح حجة
في الاستحقاق في وجوب الضمان فلا يجب بالشك بخلاف الجارح اذا ادعى الموت
بسبب اخر حيث لا يصدق لان الجارح صاحب علة اذ الجرح علة موجبة للضمان
فعند وجود العلة لا عبرة في العارض المسقط من غير حجة فكان القول
قول الولي لتمسكه بالاصل وهو السراية فلا يقع فيها الا بالالقاء ضعيف
بعد الحوالة الزلة والخطأ قالوا وهذا طريق الاستحسان والقياس ان

لا يكون القول قول الولي وهو قول ابي يوسف الاول لان الضمان وقد وجب
على عاقلة الحافر لتعديه بالحفر فهو يدعي القاء النفس ليريد اسقاط ذلك
الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد للولي اذ الانسان لا يلقي نفسه عمدا
في البئر عقلا وعادة مع انه منهي عنه من الشرع بعد المنازعة فكان القول قول
من يشهد له الظاهر ولكن ان الحافر بالحفر والالقاء واضح البطلان من
العاقل فلا ثبت الا بحجة فالقول قول الولي ــــــ وعلى هذا
قلنا اذا حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن يعني الاصل الذي قلنا ان العلة اذا
صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل الانسان
قيد عبد حتى ابق لم يضمن الحال قيمة العبد لمالكه بالاتفاق لاصحابنا لان الحل
شرط للاباق فانه ازالة المانع من الاباق الذي هو علة التلف كما ان الحفر
ازالة المانع من السقوط وقد اعترض عليه الاباق الذي هو علة التلف وهو
فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمتنع اضافة الحكم الى الشرط وجعل
الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف لان السبب
الحقيقي ما تقدم على العلة لان ما هو متصل بالشيء في سبيله يكون سابقا
عليه والشرط متاخر عن العلة وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة من
قلت الشرط ها هنا لم يكن معلقا على الفعل كما في تعليق الطلاق والعتاق
بان قال انت طالق او انت حر في قوله انت طالق او انت حر ان دخلت الدار
انما يتعلق بعد تحقق الشرط قلنا المراد انه متاخر في وجوده عن
العلة كما عرفنا ثم هو سبب محض ليس فيه معنى العلة لانه اعترض عليه ما ليس
ما هو سببها وهو الاباق غير مضاف الى حل القيد ولا حادث به والسبب
الذي يكون في معنى العلة ما يكون كذلك كسوق الدابة وقودها وذلك لانها تسير
باختيار صحيح من الاباق وانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه فيكون
التلف مضافا الى العلة حتى لو كان العبد مجنونا يضمن الحال لان فعله في
الذهاب غير معتبر شرعا ولا يرد عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق
حيث يضمن الامر ولم يعتبر عليه فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال

للعبد فاذا اتصل به الاباق فقد تحمل العبد على دخول استعماله فيضمن
الامر عاصيا له باستعماله كما اذا استخدمه ثم فاذا احمل على دخول استعماله
فصار بمنزلة الآلة الذي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل واما
حل القيد فازالة المانع فلا يضاف اليه عنده اعتراض فعل مختار عليه
مثل ما ذكره وفيه بحث من وجوه الاول ان الشرط فيما نحن فيه متأخر عن وجود العلة
لان العلة بحاربه عليها نحو ما حى عن وجودها كما في حفر البئر فانه سابق
على انعقاد الفعل علة السقوط الذي هو علة التلف لكنه متأخر عن متاخي
عن وجود العلة التي هي الثقل كشق الزق فانه سابق على علة المانعية
للسيلان الذي هو علة التلف ومتاخر عن مانعية المائع التي هي وجود العلة
وكذا في الحلق وبهما القيد متاخر عن وجود العلة التي هي كونه مختارا
مؤثرا في الاباق فلا فرق في هذا المعنى بين الاقسام الثلاثة لبطل التقسيم
الثاني ان المالك انما امسك لحفظ حقه عن التلف فحقه محفوظ بذلك وفكه فلا يد
حقوق العبد وحفظ حقه في سلامته عن التلف واكال عاملا عاد حالة
اسقاط هذه الثلاثة فعلته ضمان عدوانه شرعا وعقلا نعم لو لم يكن ذلك حقا
للمالك عاد بالمع حقه المالك الموثق في سلامته بكله عن التلف وحصول القيد
في التلف عليه وفعل العبد لا اختياري في الحال منزلة العلم لا نرخ
التعدي بمنزلة صار او لكل عن معنى لانه لو كان بمقام اختيار الطبخ
لحصول التلف المضاف اليه بالاولى كما في شق الزق فعلم ان حكم السلامة والتلف
منوط بالتعدي لكن لا بفعله الاختياري والعقل بالمناط شرعا وعقلا
فالضمان على الحال فان قلت النقل الاختياري مشتمل على التعدي
بالتعدي والعقل بهما في الشرع وبه عمل كلاهم قلت سما لهما
يعتبر لو قيل فيما هو اصل التلف وهو حمل يكون بأثر العلة منه بحث لو لم
يكن لما اثرت لا سيما لانه يكون تابع العلة تبعا له ووجود العلة
وعدمها بمنزلة كالحفر ولذا شاع السقوط في البئر والمترتب عليها
وحرم الزالخ بانه يكون اختيار العلة وطبعا بمنزلة الطبع اولى

فاضافه التلف اليه كما انها تعول شريعة من المسلم الراجح القيد بمنزلة
الحق للعبد عن الاباق كالرق للمائع وبه وقع المسلم عن تمكن من الاباق
فاذا اطلقه بعد نقض حريته وتمكنه من الاباق وحصل التلف بالاباق
فالتلف حصل بحله بعد الشرط استعمال الآلة في الاباق من حيث المعنى واوجد
جناية في اتلاف حق الغير من الامر بالاباق اما شرك استعماله حلا لانه
مكنه من الاباق بعد ما لم يكن متمكنا والعبد طالب للاباق لكن فيه لا امانع
الاباق او لا باللمه بخلاف الامر بالاباق فان الامر يخرج موضوع الفعل لحول ان
لا يفعل ولو حل يكون فوته طريق الاتفاق وباختياره لا بالامر قدم ولما فوق
اكتنابه فلا يبعض الحر الذي هو حول الغير بحفظ حقه وبين الجناية موجب
في لزوم الغرامة حتى ذل قطع السارق معروض او عدة الحامل
اشد الجنايات الموجبة للغرامة هو العمد العدوان ولو على حق الغير
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والى العمد العدوان
لا التعدي وهو الفعل الظاهر لا افضاء الى التلف بحيث لو لم يكن ذلك لما
تلف لا سيما في باقي الزوائد لا يدخل الى العمد العدوان فعلم من
لا بحاب في العتق والحل في باب الغصب ولا اصطل ومنع الداعي
في تلف الزرع والعساح على الدابة حتى ثبت ضمانا موجبه للضمان
والله اعلم وهذا الى حل القيد كارسال الدابة في الطريق فجالت يمنة او
يسرة من سنن الطريق ثم سارت في ذلك الطريق واصابت شيئا
الزرع او شيء لم يضمنه المرسل لان للجولان والوقوف قبل القطع حكم
الرسالة ثم اسال سيرها باختيارها لان لا يكون لها طريق غير
الذي احدث فيه والتلف يكون ضامنا لانه سيرها في الطريق
الذي يمكن سيرها فيه وقد سارت فيه لكان هو سائقا لها اذا جالت
يمنة او يسرة لما لك لم يكن كذلك بل اصابت شيئا في ذلك البئر صحفه
لانه سابق لها كانت بنشر البئر لارسالها لان المرسل صاحب سبب
لا اصل لان الرسالة ليس ازالة للمانع وقد اعترض عليه فعل مختار

منسوبا الى السبب حيث لم يوصف بالتعدي لما سبق وانه صاحب شرط لان الحل
ازالة المانع فجعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض
عليه فعل مختار غير منسوب اليه وهاهنا انقطاع الحكم عنهما واضافته
الى ما اعترض من الفعل سواء وفيه بحث لان حله كان بسؤال الدابة فيما ليس
لها الا طريق واحد فذهب الى الذي فلا يكون ضامنا عند ابي حنيفة وابي يوسف
على مثل الاصل الذي ذكرنا فالاصح في فتح باب قفص فطار الطائر يعني
في فور الفتح او الاختلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاتح بلا
خلاف وذلك لان فتح باب القفص شرط لانه ازالة المانع من الطيران فجرى
مجرى السبب لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض
على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به تلف
الطير لم يحصل باختيارها للطيران والخروج فيه فتح الفاتح سابقا
الى شرط في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا الى الفتح
كما في حل القيد بخلاف السقوط في البئر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط دون العلة
لان ما اعترض على الشرط من السقوط ما كان حصل عن اختيار حتى لو اسقط
نفسه فيها يضاف التلف اليه لا الى الشرط وفيه بحث لما علم في حل الآبق
لان الباحث انما يبحث عن صحة العلة والسبق على العلة لا بما في سند وان
لا اختيار للطير سواء ان الطير اولى وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا
كان الطيران في فور الفتح ضمن لان فعل الطير هدر شرعا فلا يضاف
الحكم اليه فيضاف الى الشرط ولان طيران الطير عادة له حتى صار
كالطبع فيكون حرضه على النفور كسيلان المائع بشق الزق فيكون الفتح
كالشق والاشتغال بالاضافة الى الفاتح باعتبار الطيران لا اختيار له لانه اعتبار
فاسد كما لو اباح ماله فذهب صار ضامنا ولو كسب مختارة لانه
اعتبار فاسد اذ الصياح سابق وانه للعقود وكما لو الاعتبار على
انسان فلسعه يجب الضمان ولو كانت في اللسع مختارة لان اللسع
لما عاده فيكون بالحيث بالطبع فسقط اختيارها ما لم اذا

لم يخرج

لم يخرج على الفور لا يضمن الفاتح لانه حينئذ يكون بارزا كالعارض المنافية للطبيعة
بل خرج باختيار فاشبه حل القيد للعبد واجابوا بان فعل البهيمة
لا يصلح لايجاب الحكم ولا لقطعه فيجعل كالدابة التي تجول بعد الارسال وتلف
شيئا فانها لا ينقطع الحكم عن المرسل والعرق والضرب من الوجه والعودة
فانه حمل على الاختيار كرها كما لم يستقل الحكم الى المكره والقاتل الحيثية
ما اشير اليه كما قال اذا النار عليه حتى فيه بخلاف المرسح فانه ليس يتصرف
في الطير ولطمه يتم مجرى الحكم حتى خرجت وليس في الاضمان على الفاتح
واما القسم الرابع من الاقسام المذكورة فهو شرط اسما لا حكما الشرط الاول من
الشرطين اللذين علق الحكم بهما لان حكم الشرط لا ان يثبت الحكم عند
ثبوته والشرط الاول ليس كذلك بل الثاني كما يقول الرجل لامرأته ان
دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق وفيه بحث اذ لا يسلم
ان الاول شرط اسما من سماه شرطا بل الشرط اسما هو المجموع واما القسم
الخامس وهو الشرط الذي هو في معنى العلامة فمثل الاحصان في باب الزنا
كما يجيء في العلامة فاكله _____ واما العلامة فالعلامة في اللغة ما يعرف
به وجود شيء كالميل للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع ما يعرف
وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فيكون العلامة دليلا على
الحكم عند وجوده فاتحته مثل التكبير في الصلوة فانه علامة على الانتقال
من ركن الى ركن وكالاذان علامة دخول الوقت ومثل رمضان في قول
الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف محض للزمان الذي
يقع فيه الطلاق وقد يسمى العلامة شرطا بطريق المجاز مثل الاحصان في
باب الزنا فان الاحصان للزنا عبارة عن مجموع ستة اشياء العقل والبلوغ
والاسلام والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد
من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان وانما قلنا ان الاحصان علامة حقيقية
وليس بشرط لان الشرط متاخر عن صورة العلة وينعقد به العلة علة
كما مر ولو تاخر الاحصان عن صورة الزنا فيوجب انعقاد الزنا علة للرجم

وليس بسبب للرجم ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه ومعلوم انه ليس بعلة له
ايضا لان العلة هي الزنا فعلم ان الرجم غير مضاف الى الاحصان لا
وجودا ولا وجوبا ولكنه عبارة عن حالة في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة
موجبا للرجم فكان معرفا للزنا حين صار موجبا للرجم فكان
علامة هكذا ذكر القاضي ابو زيد ومن تابعه من المتاخرين وفيه بحث لما
علم ان الشرط قد يكون شرطا ابتداء مضافا الحكم اليه وجودا وقد لا يكون
كذلك كالطهارة وستر العورة للصلوة والشهود للنكاح والنصاب في
قطع السرقة ونحو ذلك فلم لا يجوز ان يكون الاحصان من هذا القبيل فلا
يلزم جعله علامة ولو صح ذلك يلزم ان يكون امثال هذه الشرائط علامات
وهذا مما لم يقل به احد وايضا لم لا نسلم ان الرجم لا يتعلق بالاحصان بل
يتعلق ظاهرا لان الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان البتة كما ان السرقة
لا توجب القطع بدون النصاب فكيف يصدق نفي تعلقه الا انه علامة وجعله
وهذا الاختيار نفي ولان الاحصان علامة وليس بشرط لم يضمن شهود
الاحصان اذا رجعوا بحال نعني سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا بل
الضمان على شهود الزنا بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط وشهود اليمين ثم رجعوا
شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون كما مر لان الشرط صالح لخلافة العلة
عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به بخلاف العلامة فانها ليست
بصالحة لخلافة العلة اصلا لما ذكرنا انه لا يتعلق بها وجود ولا وجوب وقد
عرفت ان الشرط الذي هو الشرط المحض ايضا كذلك وفيما ذكره بحث
لان اثبات الاحصان شرط لعلية الزنا للرجم اذ الرجم غير مؤثر بدونه في حق
اشتراك الوصفين في الضمان وهذا مذهب زفر رحمه الله ثم العلامة مثل
الحيض لبراءة الرحم ونحو المالكونه عن طهور دعوات العامة وظهور الذي للعلو
وامثال هذه والله اعلم بالصواب ـــــ فصل اختلف الناس في ان
اهل القبلة انه هل من العقل المرجح له الا لاجل ادراك احكام الشرع ومن جهتها
في الشرع بدون خطاب الشرع ام لا فقالت المعتزلة نعم ما استحسنه العقل
مبنى

مبنى معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم
والانقياد للعزة والجبروت والعدل والاحسان وما استقبحه بحرمة مثل الجهل
بالصانع وكفران النعمة والعبث والسفه والظلم والكذب اسانها على النطع والبيا
فوق العلل الشرعية لان علل الشرع ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات
في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبديل والعقل عندهم موجب ومحرم للاحكام
من غير ان يجري فيه النسخ والتبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق
العلل الشرعية وعندهم لم يجب الايمان بدليل الشرع بل بدليل العقل
او نسخه وانكروا رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها بناء
على ان العقل بنفسه لان رؤيته موجود بلا جهة وكيف مع انه لابد للرؤية عن
جهة بحيث ومع ذلك مقدرة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب يكون العقل
فلا يجوز ثبوتها بالنص وانكروا ان لا يكون للراسخين حظ من المتشابهات لانه لو
كان كذلك لكان انزال المتشابه خطابا بما لا ادراك له العقول والعقل حاكم
ببطلانه وانكروا ان يكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة
الله تعالى ومشيئته لان اضافتها الى مشيئة الله تعالى مما تنفيه العقول فلا
يجوز ان يرد الشرع به وانكروا عذاب القبر لان تعذيب من لا حياة له من فعل
المجانين والعقل يحكم ببطلانه وجعلوا الخطاب المتعلق بوجوب الفعل
العقل سواء جاء الشرع به او لا لانه مدرك بنفسه موجب فوق العلل الشرعية
فاذا صار الانسان بحيث يمكن عقله من الاستدلال بالشاهد على الغائب
يصير مكلفا مخاطبا من الشرع سواء كان بالغا او غير بالغ ولا يكون معذورا
في الوقوف عن الطلب وترك الايمان بالله تعالى فكان الصبي العاقل
مكلفا بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل
ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا او مات على ذلك كان من اهل النار ويتمسكوا ايضا
بمثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب وفي خصوص الادراك العقول من ادلة الكتاب
ومتقدمي ... والكفارات واقتدوا النفوس في الدركات وقالوا لا شيء

لا عبرة بالعقل اصلا بمعنى انه لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها الذين
السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بل الموجب هو السمع فقط
فلا يعرف حسن الايمان بالله والصدق والعدل ولا قبح اضدادها بالعقل
قبل السمع واسقطوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم
اعتبار عقله فكان ايمانه مثل ايمان الصبي الغير العاقل فلا يعتبر و
قالوا من اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور حتى جاز ان يكون
من اهل الجنة وتمسكوا في ابطال قول المعتزلة بقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فنفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم
انتفى عنهم الكفر والايمان وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل اخبر ان الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان حكم
العقل قبل السمع حجة لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل قائمة في حقهم
وبان الله تعالى اخبر في مواضع ان خزنة النار يقولون للكافرين الم يأتكم رسل
وهم يقولون بلى ولم يقل الم يكن لكم عقول تعقلون فجعل الحجة الرسل لا العقول والقول
الصحيح في باب العقل ان العقل غير موجب بنفسه كما قال الفريق
الاول ولا يهدر ايضا كما قال الفريق الثاني بل هو معتبر لاثبات اهلية العبد
للخطاب والوجوب عليه وله بدلالة ما ذكروه وفي النقل ما يشاء عن ان العقل
غير معتبر اصلا نظرا لان اهل القبلة متفقون على ان حكمه معتبر في اثبات
الصفات كالوحدانية واثبات المحنة والنبوة وايضا ان ارادوا انه
معتبر للاهلية فقط فهذا اطلاق للاحتجاج كما ذكرنا في على انهم قالوا علي
ان شاهق الجبل اذا وجد مهملا الشامل والعزبة ما تحض معرفة الله تعالى
كما يجيء ذلك ان ارادوا الاهلية فهو بنا وهذا المسلك من الجميع ولا يكون مذهبا
بالنا والحق ان حكم العقل معتبر في الاهلية المذكورة وفي معرفة العقائد
الاولية واثبات المحنة والنبوة وفي فروع الشرع حسب لا يدرك من تفاصيل
الاحكام وفروعها وهذا متفق بين الصحابة والتابعين ومن تبعهم من
العلماء الراسخين كما عرفناه في اول الكتاب فاك وسر

ثم ان العقل مع غيره لا يمكن يفضي به طريق مبتداه في الطلب من انتهى
الله ذلك الحواس فيستدل بما يظهر للمطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله
فوجه مبتداه مستند اليه والحواس صغرها للطريق وما فيه انه يرفع الذي نفع
به طريق الابصار حيث ينتهي اليه ذلك الحواس فيظهر فيه المطلوب
للقلب فيدركه بتأمله وبهذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات
وذلك لان الانسان اذا ادرك شيئا باحدى حواسه فيتضح لعقله طريق
الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه ادراك البصر
يدرك القلب بنور العقل ان له بانيا ذا حيوة وعلم وقدرة ونحو ذلك
من اوصافه التي لابد للبناء منه واذا نظرنا الى السماء وارضنا الى ارضها
واحكامها وانسيابها كواكبها وعظم صفاتها وغير ذلك من العجائب التي
فيها استدل قلوبنا بنور العقل انه لابد لها من صانع حي عليم قادر
حكيم جل جلاله والعقل في ملكوت الباطن كالشمس في ملكوت الظاهر
فانها اذا اطلعت صارت العين مدركة للاشياء بسببها الى شعاعها
من غير ان يوصل الشمس رؤية تلك الاشياء اذ يكون هي مدركة اياها فما
فكذا القلب في كل ما يعاينه ثم بنور العقل من غير ان يكون العقل
موجبا لذلك الادراك او يكون مدركا بنفسه مثل ما ذكروه وفيه بحث ان
الملك والجن ايضا من ذوي العقول لكونهم مخاطبين مدركين للمعاني
ثم مرتبتهم في ذلك لا ادري عين صحيح والمقول ان يقال في الباطن بعيد
وانصار يكون الطلب بعد تمام المعقولات مرتبة اذ بعد انتهاء ما يطلبه
احكام بالشيء مطلوب تحصيل مثل العلم فانه اذا استدل من حدوث
العالم على ان له صانعا عليما مقدرا يطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته ام
غير او لا هذا او لا ذاك ولسنا وجوهه او سلبه وغير ذلك وكذا الارادة في
الكون والقدرة والوجود والعدم وامثال ذلك فيعتقد التعريف بانه مبتداه
من حيث انه ينتهي اليه ذلك الحواس غير صحيح واضعا شرط التعريف
ان يكون بالفاظ ظاهرة ومعتدلة ليست خفية لان الغرض من التعريف

لا انفهام لا الابهام واختصاص بعلم بعضنا انا متى شاهدنا شيئا نحن
نشاهده ونحن نستخرج منه المعاني ونحن ندركها ونحن نتأمل فيها
وليس لنا سوى المعاني لا بهذا الوجه فان كان يسير لهم بالقلب العينا
وهي المشار اليها بعضا كما ذهب اليه بعض العلماء انه لطيفة
القلب فيها غير ظاهر فلا نحن في التعريف ولكن كان يسير لهم عين العينا
وذلك غير صحيح وتحقيق هذا الموضع انا نعلم ان العينا لنا نظيرها حس باطنا
اقوى من حس الظاهر به يلحظ المعاني وندركها ونستنبطها من
المحسوسات ونعيها ونطلع على ظواهرها وبواطنها والنسب بينها ونتأمل
فيها فان يستعمل من جنبه الى الفكر طلبا لادراك مجهول ولا معنى للعقل سوى
هذا وهذه جملة لا شك لهذا العقل حس باطن للنفس به يلحظ المعاني
وندركها ونستنبطها ونطلع على احوالها ونستعمل لادراك مجهول وهو منها
بالنسبة الى المعلومات يسمى حسا والادراك هو العلم ان كان جازما
مطابقا وغير الجازم اما الظن او الوهم او الشك كما هو غير المطابق
الجهل والاستعمال هو الفكر والتأمل وتلك المعاني هي المعقولات والتخيل
بها الى اثبات المدلول هو الاستدلال والله اعلم وذكر في اللامشي ان
العقل قوة يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة
ذلك وما بالعقل كفاية بحال يعني ليس العقل كافيا في ادراك ما هو
الحق في جميع الصور ما لم ينضم اليه دليل الشرع لما عرف بالاستقراء عجز
العقول عن درك حقائق الاشياء واقربها كالروح والنفس وامثالها وكل
ولعلماء اختلاف العلماء في الاحكام والاداء وجهة بصواب سواء كان
مع دليل الشرع او لا يكون بما اشار الله وبتوفيقه ادركهم مسلم عاقل
مع السمعيات بهم ضل وزل ولان العقل غير كاف لوجوب الاستدلال ل
قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان ولو صح منه اداء
على خلاف قول المعتزلة لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط
عنه لقوله عليه رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ فاذا عقلت الصبية

المراهقة

المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الاسلام يعني بعد ان
استوصفت ولم تقدر على الوصف وهي تحت مسلم لم تحل من بعد
ولم تبن من زوجها ولو بلغت ولم تصف ولم تقدر على الوصف بانت
من زوجها لانها صارت مكلفة بالايمان وكذلك نقول اي مثل ما قلنا
في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان
بمجرد العقل لما قلنا ان العقل غير موجب بنفسه بدون الدعوة
حتى اذا لم يصف الايمان ولا الكفر ولم يعتقد شيئا منهما كان معذورا
لكن بشرط ان لم يمهل مدة يتمكن فيها التجربة لامور بكثرة ولادراك
عواقب الاحوال المتعاقبة فان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته
فاما اذا اعانه الله بالمهلة والتجربة لم يكن معذورا لان الامهال وادراك
مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة
لوضوح الدلالات الظاهرة والايات الباهرة على وجود الصانع الحكيم لق
الرزاق كما قال سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق فلا يكون معذورا بمثل ما ذكرنا وهو التحقيق
قول المعتزلة مع انهم انكروه فان قلت لم جعلوا بنفسه موجبا
حتى يكون قول المعتزلة بل مع مهلة يتمكن فيها التجربة والتأمل
قلت المعتزلة قالوا انهم يرون نصبه لاستدلال موجبا بل
ذلك قوله على نحو ما قال ابو حنيفة في سفيه اقامة الامهال وادراك زمان
التامل مقام بلوغ الرشد سهما على مثال ما قال ابو حنيفة رحمه الله
في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه لانه لما استوفى
مدة المدة فلا بد ان يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان في العواقب
لانها مدة يتوهم فيها صيرورته جدا اذ البلوغ في الصبي قد يتحقق
بعد اثنتي عشرة سنة وفي الصبية بعد تسع سنين فيمكن الولادة
لستة اشهر فصار صيرورته جدا بخمس وعشرين سنة وهي صار فرعه اصلا

فهو قد بالغ في الاصابة فلا بد من استيناس الرشد بنفسه حاله مقام
مدة الملك مقام الاشد اذ الشرط رشد منكر في الجملة تحقيقا اذ
تقدير المدة ثم ان لم يتم منه رشد الى رشد كان يمنع عند ابي حنيفة رحمه
الله وكل منهما نحو مضي المدة التامل لا بد ان يستنبط العاقل فيها
مصيبة ومعرفة بصانعه بالنظر في الايات الظاهرة فاذا لم
يحصل له المعرفة بعد مدة المهلة كان ذلك للاستحقاق بالجحيم كما
يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا ولكن على صدر من الامهال
ويتعذر زمان الامتحان والتجربة والرشد دليل قاطع بعضه فان
العقول متفاوتة بحسب الخلقة وانفاق التجارب واختلاف
الاحوال فوض الى حصول العقل فيه بعينه اذ اعلم مدة الالجان من
حصول العقل فيه موجبه بعينه ممتنع ورود الشرع بخلافه كما
ذهب اليه المعتزلة فلا دليل له يعتمد عليه من جانب العقل
فلا دليل له ايضا لان دلائل العقل ساقطة بالتعارض و[illegible] ومذهب
الشافعي رحمه الله الى الغاء العقل حيث قال في قوم لم تبلغهم
الدعوة اذا قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا اذا لم يجعل كفرهم
عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان وقال اصحابنا لا يضمنون
لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة لكن ليس بسبب الضمان لانهم غير
معذورين في ترك الاستدلال قبل الدعوة مثل قبل نباء الحرب
بعد الدعوة وذلك لان الملغي لا يجوز في نصوص الشرع لان العقل
عن معنى لا علة لاستدلال بعد استيفاء مدة الامتحان بل انما
يلغيه بالاجتهاد والعقل يحتمل قرنا بعض من هيئته لا به اثبت
بالعقل لان العقل ليس بحجة بنفسه كما نقول العقل حجة العقل
ليس بحجة موجبة ولان العقل لا ينفك استناده الى رد قول المعتزلة
لان العقل لا ينفك عن الهوى لغلبة الشهوة وهو سابق على

العقل لتقدمها على حصول العقل ورسوخ الدواعي الحاصلة من
الشهوة والحرص وحب الجاه والمال الا من عصمه الله بعصمته
وعنايته والكدورات المتناسبة بكدر العقول فلا يصلح حجة في
الشرع وحده بدلا عن دعوة الرسل او ما يقوم مقامها من ادراك
زمان التامل والتجربة ليتم الحجة واذا ثبت ان العقل من صفات
الاهلية لان اهلية الخطاب واهلية الوجوب له وعليه جعلنا
الكلام على تقسيم الاهلية والامور المعترضة على الاهلية فقال

فصل في بيان الاهلية اهلية الانسان للشيء صلاحيته
له كصلاحيته لصدور ذلك الشيء عنه او طلبه منه او قبوله اياه وفي
الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه
والاهلية نوعان اهلية الوجوب واهلية الاداء اما اهلية الوجوب
فمبنية على تحقق الذمة والذمة في اللغة العهد لان نقضه يتضمن ذلك
يوجب الذم ويقال للمعاهد اهل الذمة وفي الشرع يختلف فيها
فبعضهم جعلها عبارة عن الذات وبعضهم عن الصفة وبعضهم اكثرها
مطلقا عن فهما كالاولين [illegible] ما قال الامام ابو زيد وهي نفس ورقبة
لها ذمة وعهد [illegible] تحت اللفظ ان اراد بالرقبة النفس كما
جاء في الاستعمال [illegible] لغرض [illegible] اذ لا اصل في الكلام
المناسبة [illegible] وسواء عبر عن التوصيفات او الحروف
للانسان الا لا بهام ولو اراد به العتق فلا معنى له مع ان النفس تشمل
عليه وايضا ليس للعتق ذمة وعهد ولو اراد بالرقبة ما يسمى الموصوف
بعد المعنى الشيء بنفسه ولو اراد به العهد فهو تكرير موهم كما
في الاول والثاني انها نفس لها عهد وهذا احسن من الاول الثالث
انها نفس من شانها المعاملة والمعاملة وهو احسن من الاولين
وعرفها من جعلها وصفا بانها وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب
له وعليه وفيه بحث لان العقل يلزم الحسية اذ مناط التكاليف هو

وسموا هذا العهد بالميثاق وأما المنكرون فقالوا إنه لا مفهوم للذمة ولا معنى
لتقدير أمر في الذمة ولا حاجة إليه لا في الشرع والعقل بل ان عند
لزوم المال عليه يمكنه الشرع من المطالبة بسبب التقدير فهذا
هو المعقول شرعا وعقلا وأيضا لو كان الذمة ما ذكروا من الأوصاف فالعقد
لكان معنى قولهم ان هذا المال في ذمته ان هذا المال في نفسه او وصفه
وهذا لا معنى له فعلم انه ما صدق كلامهم وبحسبه انهم ان ارادوا بالذمة النفس
الصالحة للعقل والتمييز وقبول التكاليف فلا شك في صحة ان المعقول
انما يجب عليها لكن ما الحاجة الى تسميتها ذمة حتى يقع أصل النزاع
الملفظ فبعضهم ظنها ذاتا وبعضهم وصفا وبعضهم انكرها وتحتاج
الى تأويل تسميتها ذمة الى تكلف العهد السابق او تكلف احكام
الحقوق من صحة المطالبة والتحاكم والالزام والحبس والصلح
لئن يقال لي كذا دين عليه او وجب عليه او ... او وجب عليه وقضاء
من كلامهم الذي علمه فعلى اي موضع مثل قولهم في الخنثى لا يثبت لو كان
على الكل دين وعجز عن قضائه حتى ... عليه دين قبيل الانفصال
عليه وله مال ... ولو اداها على النفس الصالحة خلافا ... ولا
حاصل اليه بل يكفي ما قلنا وأيضا اشتهر في عرف اللغات ... الرقبة
... في رقبته ويقال في الفارسية ... او ... للمحارم
... اكتفيه بلوا استعمل ... لانسان ... وان كان له
... احكام صالحة للوجوب له وعليه بالاجماع دون سائر الحيوانات
في ... الرقبة ... النكاح ... الولي ... ما ... عليه
الثمن والمهر بعقد الولي ولو انقلب على مال انسان فاتلفه ... ضمانا
له ... الصالحة مبنية على العهد السابق ... حين ... العهد
... الميثاق كما ... وادا ... اخذ ربك من
آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى شهدنا ولاختلاف العلماء في تأويله وحاصل تأويل ... الى

نقل عن النبي عليه السلام انه لما خلق آدم اخرج من ظهره ذريته بعضهم من
بعض كما يكون الى يوم القيامة مثل الذر واشهدهم على انفسهم وقال
الست بربكم قالوا بلى انت ربنا اقررنا بها او اشهدنا على انفسنا
وقال قوم من المحققين وذكر في الكشاف ان معنى اخذ بني آدم من ظهورهم
اخراجهم نسلا كما ... وانما ... على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا
بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل يعني انه وصف لهم الادلة على
ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها في انفسهم
فكأنه قال الست بربكم وكأنهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا وعلى
التأويل لا ... في الكتاب عن العهد السابق لكن من ... ... الحتمي
بمكان العقل والبلوغ ... وقبل الانفصال الولد قبل الانفصال
عن الام جزء الام ... كما ان ... لانه ... وانفصاله ... لم
لام وانتقالها ... وسائر اعضائها ... نفس بالقرار
عند الولادة واما حكما فلانه ... ويرق ... او
في البيع ... لما كان ... اما الجنين ... الانفصال ... ونفس
... لم يكن للام مطلقا ولو كان حرا ... لم يكن له ذمة مطلقة بل
... باعتبار انه ... بالحيوان ... العتق والارث
والوصية والنسب ... لانه ... عليه ... حتى لو
اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا
انفصل ظهر له ذمة مطلقة لي كاملة ... كل ... صار اهلا
للوجوب له وعليه حتى لو انقلب على مال انسان فاتلفه يجب الضمان
عليه ... وليه وكذا يلزمه مهر امرأته بعقد الولي عليه الا ان ما لا
يحصل منه حكمه ... يسقط عنه كالعبادات والعقوبات وذلك لان
الوجوب ليس بمقصود بنفسه بل لحكمه ... ... ينعدم ما ... له
ذلك لان الحكم كما ينعدم ما ... بسببه كانعدام المحل ... ما ... لم
... وما ... كسح ... اعتاق البهيمة ... انعدم الوجود

[illegible]
وادا ...
[illegible]
من ر

ولكن بانعدام حكمه وغرضه بعد تمام السبب وقيام المحل وسقط
لا لتحصيل الحقوق في حقه الا ما هي حقوق العباد مما يكون عوضا عن ما
كاتلاف مال الغير او عوضا كالثمن في باب البيع والمهر في باب
النكاح فالوجوب ثابت في حق الصبي الذي لا يعقل لوجود سببه وتحقق
حكمه وهو وجوب الاداء بان يؤديه وليه الذي ثبتت ولايته عنه لان المقصود
منها المال واداء الولي في حصول هذا المقصود مثل اداء الصبي وذلك لانها تغني
بالمال العوض كادائه وما كان صلة تشبه المؤن كنفقة الحرم وهاك
والاقارب فوجوبه ثابت عليه ايضا لانها تجب عوضا عن حبس الزوجة وفي
نفقة الاقارب معنى مؤنة اليسار والمقصود ازالة حاجتهم وهي بالمال
واداء الولي كادائه ولا يجب عليه ما يتعلق بالعقوبات لانها اجزية
والحجر والصبي ليس اهلا لهما واما حقوق الله تعالى فلا يجب عليه الايمان
بالله ما لم يعقل لعدم اهليته لحكمه وهو الاداء وجوبا وقضاء وكذا
العبادات البدنية والمالية اذ حكمها الاداء عن اختيار عبادة وامتثالا
والغرض الابتلاء في الدنيا والجزاء في الاخرة وكلاهما موقوف على الاختيار
ثم اختلف العلماء في سبب الوجوب فالوجوب في حق الصبي الغير العاقل
فقال بعضهم كالقاضي ابي زيد وغيره تجب حقوق الله تعالى
على الصبي من حين يولد كوجوبها على البالغ ثم يسقط عنه بعذر
الصبا لدفع الحرج لان الوجوب مبني على تحقق الاسباب وقيام الذمة
لا على القدرة وقد تحققا في حق الصبي كتحققهما في حق البالغ
وقال بعضهم الوجوب متعلق بخطابه لا بالاسباب والخطاب لم
يتعلق به ولا يعتبر ثبوته فلا يجب عليه شيء الى البلوغ واعتدال الحال
وقال الامام السرخسي والامام البزدوي ان كلا الطريقين لا
يخلو من فساد لان القول بالوجوب ثم السقوط الزام نوع
من العبث وكذا القول بانتفاء الاسباب التي جعلها الشرع
اسبابا بعيد والاصول بانا لا نعدم وجود السبب والمحل

لا يثبت الوجوب لا بحكمه وغرضه ولهذا الشيء ذلك لا يثبت الوجوب عندنا بما
ذكروه وفيه بحث لان هذا تخصيص العلة وهم لا يقولون والتحقيق انما
جاز بما دل على نص معقول ويقول الاسباب انما تكون اسبابا بوضع الشارع
وخطابه لا بالطبع وخطابه لا يتعلق بغير المكلف بالاجماع فلا تكون الاسباب
اسبابا في حقه الى ان يصير مكلفا وقد جرى تحقيق هذا فيما تقدم فلا
ولهذا لم يجب على الكافر لان الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه وغرضه
لا يجب على الكافر من فروع الايمان التي هي الطاعات لان حكم الاداء
ونيل الثواب في الاخرة والكافر بصفة الكفر ليس اهلا للاداء عبادة
لان الفرع لا يصح بدون الاصل ولا الثواب لعدم صحة الفروع ويجب عليه
الايمان لانه اهل لحكمه وهو الاداء وغرضه وهو الثواب ولا خلاف ان
الكافر اهل لاحكام الدنيا من المعاملات والعقوبات من الحد
والقصاص لانه اهل لادائها اذ المقصود من المعاملات مصالح الدنيا
والمؤمن والكافر في ذلك سواء حتى لو اشترى شيئا يجب الثمن عليه ويسلم
المبيع على البائع ولا خلاف ايضا ان الكافر مؤاخذ بترك الاعتقاد بالفروع
لان ذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد والايمان فيعاقب عليه في الاخرة واما وجوب
الاداء فاختلفوا فيه فقال العراقيون من اصحابنا رحمهم الله والشافعي
رحمه الله وعامة اصحاب الحديث يخاطبون وقال عامة مشايخ ديار ما وراء النهر
والامام شمس الائمة ابو زيد وغيره واختيار المصنف فانه لا خلاف لا يخاطبون
في احكام الدنيا فانهم لو ادوا حال الكفر لا يكون معتبرا بالاتفاق ولو
اسلموا لا يجب عليهم قضاؤها بالاجماع وانما يظهر في حق الحكم الاخر وهو
العقوبة عند الاول يعاقب الكفار بترك العبادات كما يعاقبون بترك الايمان
وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بتركها اصلا ولنا بان سبب
الوجوب وقيام الذمة متحقق في حقهم لتمكنهم من الاداء بتقديم الايمان
كالجنب والمحدث فانهما مخاطبان باداء الصلاة لتمكنهما من الاداء بتقديم
الطهارة ولقوله تعالى في صفة الكافر فلا صدق ولا صلى وقوله تعالى

للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة واجيب بان هذا كما ذكر في الكشاف
ان حكم الوجوب الاداء وقد اندفع بمثل التوليف في الساهي والكافر صفته
الكفر ليس اهلا للاداء ولا للثواب بخلاف الايمان فانه اهل لاداء به
كما مر ولا يجب عليه بشرط تقديم الايمان لان الايمان راس الطاعات
واصلها فلا يصح ان يجعل في ضمن غيره بطريق الاقتضاء لان المقتضي
يجب ان يكون احط رتبة من المقتضي اذ ثبوته بطريق الضرورة حتى
لو قال السيد لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بطريق الاقتضاء لان
الحرية اصل يعم كل التصرفات فلا يثبت تبعا للتصرف ذلك وجوابه
تعالى ولا يصلي لي كان من المؤمنين المصلين ووجه قوله لا يؤتون
الزكاة ان لا يؤمنون بها وهو بحث لطيف تمام العلم بالطاعات
وحين بيانه يلزم جعل الايمان تبعا للطاعات اي يؤمر بالايمان والطاعات جميعا
فيكون الايمان مامورا به صريحا وضمنا ايضا وهذا انه كونه اقوى في هذا
كمن يقول لعبده اشتر وتزوج اربعا لا يتزوج اربعا فقط وتاويلهم
للانتهاء خلاف الظاهر فكيف يجعل ثم لا يجب على الصبي الايمان قبل ان
يعقل لعدم اهلية الاداء على اعتبار امتناع العدم نفسه واذا
عقل ولم يحتمل اداء الايمان قلنا بنفس وجوب الايمان دون وجوب
لعله لان نفس الوجوب انما يثبت بالاسباب وهي حدوث العالم لله تعالى
الدالة على ربوبيته وصلاحية الذمة وهما حاصلان في حق الصبي العاقل
لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه غير مكلف بالاداء وفائدة نفس الوجوب
انه لو ادى صح منه من غير ان يكون مخاطبا مكلفا به كالمسافر اذا ادى
الجمعة فانها تقع منه فرضا مع انه غير مكلف به واذا صح كان فرضا لان
الايمان شيء صح يكون فرضا اذ لا نفل فيه البتة وهذا لا يلزمه تجديده
الايمان بعد البلوغ بخلاف الصلاة فانها جاز ان يكون فرضا وجاز ان يكون
نفلا فيقع منه نفلا واقتضاء نفس وجوب الايمان ما ثبت حقه بدليل
ان امرأته لو ارتدت وسوى الاسلام بعدما عرض عليه القاضي

يفرق بينهما فلو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع
منه بعد ابي المختار العاقل ابي الدر وغيره من المتاخرين لا الامام السر خسي
فانه قال لا يصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان
عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ وانما صح الاداء منه باعتبار عقله
وصحة الاداء لا تتوقف على الوجوب عليه بل يكفي فيه كونه مشروعا كالجمعة
للمسافر وقد مر ان حكم الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل دون حكم
الوجوب وهو وجوب الاداء وقد فات في حقه فلا يجب عليه واقول هذا
لما ذكر وقد اعتبرنا الاسباب انما يكون حجة في حق من يكون مكلفا
اتفاقا بالاداء وقد مر انه لا معنى لنفس الوجوب الا وجوب الاداء المحض وهذا
منقوض في حق الصبي العاقل ولا نسلم انه لو ادى تحت التعريف ولما نجد
ان لو كان اداؤه ولصار عليه وليس كذلك بالاجماع بل يترك الى ان يبلغ
فيعرض عليه الاسلام فان ابى يفرق بينهما فصل واما اهلية
الاداء فنوعان كامل وقاصر لان اهلية الاداء متعلق بقدرتين قدرة فهم
الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بقوة البدن ولكل منهما درجة كمال
وهي بعد البلوغ السالم العقل والبدن لان بلوغ كل شيء علامة كماله و ني
درجات الكمال حتى يصل الانسان الى الشرع ودرجة قصور وهي قبل البلوغ
للصبي العاقل السالم البدن وقد يكون القصور بهما فيما بعد البلوغ كما
في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن والحق
بالصبي وقد يكون كامل العقل ضعيف البدن كالمفلوج فيسقط منه
اداء ما يتعلق بقوة البدن وساحته ويصح الاداء بناء على الاهلية القاصرة
من غير لزوم عهدة اي يصح منه الاداء بطريق التطوع والاهلية الكاملة
فيه اداء الشرع فيه ولا قضاء ثم ترتب على الاهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه
الخطاب عليه ثم الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة انواع حقوق الله تعالى
وحقوق العباد وكل منهما منقسم الى ثلاثة اقسام اما حقوق الله تعالى فما هو حسن
لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالايمان بالله تعالى واما ما قبح لا

يحتمل أن يكون مشروعا بوجه كالردة وأما محتمل لأن يكون مشروعا بعض
الأوقات دون البعض كالصلوة والصوم والحج وأما حقوق الله تعالى شرح
فأما نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاصطياد والاحتطاب وأما ضرر
محض كالطلاق والعتاق وأما مردد بين الأمرين كالبيع والإجارة ونحوه
وعلى هذا الأصل صح الأداء منه على الأهلية القاصرة فقلنا يصح
الإسلام من الصبي العاقل في حق أحكام الدنيا والآخرة جميعا وقال
الشافعي رح لا يصح إسلامه في حق أحكام الدنيا فيرث أباه الكافر بعد
الإسلام ولا يبين امرأته منه المشركة لأنه في ولاية الغير في حق الإسلام
حتى صار مسلما بإسلام أحد أبويه فلا يصلح أن يكون وليا في نفسه لأن
ولاية الغير عليه إنما يكون عند عجزه عن التصرف بنفسه لنفسه كالصبي
الذي لا يعقل والمجنون وأما في أحكام الآخرة فهو نفع محض فيصح القول
بصحته لصدوره عن اعتقاد ومعرفة وصار اشكال لصحة ما عن الآخر
كمن أسلم في مرض موته يعتبر قبل أن يعاين الأهوال صح إسلامه في
أحكام الآخرة دون أحكام الدنيا حتى يجري فيها أحكام الكفار فلا يصلى
عليه ولا يدفن في مقابر المشركين ومن أسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في
أحكام الآخرة مؤمن في أحكام الدنيا ولهذا كان يجري أحكام المسلمين على
المنافقين زمان النبي عليه السلام وفيه بحث لأنا لا نسلم أن ولاية أبويه
لأن معنى الولاية أن يقدر الرجل على مباشرة التصرف للعاجز ولا يكون
ذلك لنفسه ثم يثبت حكمه في المولى عليه لأنه صار مسلما بإسلام أمه مع
وجود الأب ولا ولاية للأم مع وجود الأب ولئن سلم أنه في ولاية
أحد أبويه في صحة الإسلام بعد ما لكن ذلك لا ينافي ولايته على نفسه
في صحة إسلام أبويه ولهذا الولاية إنما شرعت على الصبي نظرا له فلا يوجب
حجرا عما هو نظر له ولا يثبت الأمرين جميعا لينسخ نظر من جهتين فيكون ولما
بنفسه لما كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة ولأن الإيمان نفع محض
حكمه فيه ولما يعنيه ولا دليل على صحة إيمانه لأن الإيمان نفع محض

حسن

يكو

حسن وأما لا يحتمل أن يكون غير حسن في وقت فيصح من الصبي العاقل
كالإيمان فإنه صح بقول أبويه والدال على قوة عقله واعتقاده يجب أن يكون
مشروعا فإن قيل هو لا ينفك عن الإيمان حرمان الإرث وفرقة زوجته
الكافرة قلنا نعارض ذلك بإسقاطه الإرث من المسلمين وحوله نكاح
المسلمين فإن قيل إنه دائر بين الضرر والنفع فينبغي أن لا يصح
كالبيع والشراء قلنا صحة الشيء ومشروعيته إنما تعرف من حكمه الأصلي
ولا يصلح فيه تعليل ضرر يلزم ضمنا فالإيمان حكمه الأصلي سعادة الآخرة فلا
يصلح فيه تعليل ضرر دنياوي كما أن الصبي لو ورث قريبه أو وهب له
فقبله يعتق عليه مع أن للعتق ضررا ولا يمنع ذلك شرعية الإرث والهبة
لأن حكمهما الأصلي ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في
حقه ولهما ثبت العتق في ضمنه بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالإرث
والهبة بخلاف البيع والشراء فإن حكمهما الأصلي يحتمل الربا فيتعدى
فيه ضرر العنا وكذا يصح منه ما يكون نفعا حالا كقبول الهبة والصدقة
والاصطياد والاحتطاب لخلو ذلك عن عهدة وضرر وهذا بيان
حكم القسم الأول من كل نوع وقال ـــــ ويصح منه أداء العبادات
البدنية من غير عهدة عليه هذا بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله
تعالى يعني يصح منه أداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير
لزوم لتمام أداء شرعه منها ولزوم القضاء إذا أفسدها لأن ذلك نفع محض لأنه
يعتاد أداءها فلا يشق عليه بعد البلوغ بخلاف ما كان ماليا منها
كالزكاة حيث لا يصح أداؤها منها لأن فيه ضررا لنقص العاجل بنقصان
ملكه مبني هذا على الأهلية الكاملة دون القاصرة قوله ويملك برأي
الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك ما كان العوض
وإن ما يحتمل النفع والضرر من التصرفات كالبيع فإنه إذا كان
ربحا كان نفعا وإن كان خاسرا كان ضررا ومثله الإجارة والنكاح
والشركة وأخذ الشفعة والإقرار بالغصب والاستهلاك والدين
ونحوها لأن للصبي أهلية لحكم هذا النوع من التصرفات بمباشرة الولي

حسنئذ م

باعتبار أن ثبوت حكم التصرف له ليس كملك المبيع والثمن والأجرة والمهر
لا للولي وقد صار أهلا للمباشرة بما هو فوقه أصل العقل وعدمه الصحة
كان للقصور ولو أداه الأدنى توهم القصور بولاية الولي الملحق بهذا القسم بما هو
نفع محض يتوهم من الصبي مباشرته مع أن ههنا نفعا أظهر ويتوهم الصبي
عالما بالمعاملات متصرفا فيها ولذلك حجر عنه سد التصرفات لغيره
بأن يحجر ويمتنع عن الغير بالطلاق والعتاق وذلك لأن حجر أمثل
التصرفات بعضه عند انضمام رأي الولي الملحق بالصبي البالغ وذلك لأن
صيرورته بمنزلة البالغ بحسابه إلى أبي حنيفة رحمه الله حتى قال ينفذ بيعه حتى لا جائز
بغبن فاحش كما ينفذ من البالغ وكما ينفذ منه بعد البلوغ ولو
كان لا ينفذ ذلك من الولي وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لما كان نفاذ
تصرفه باعتبار رأي الولي يصح بانضمام رأي الولي صح رأيه في التصرف
بالغبن الفاحش ولا يجوز للولي التصرف بالغبن الفاحش ولا يصح رأيه
فيه فلا يكون رأي الولي صح رأيه في التصرف بالغبن الفاحش فلا يصح منه
وكذلك قال أبو حنيفة رحمه الله هو لا يصح التصرف من الولي يصح منه
كالإقرار بالدين أو العين بإذن الولي ولا يصح الإقرار من الولي عليه وقولهما
نظر إلى أن شرعية الولاية لدفع الغبن والضرر عنه بتصرفه بنفسه فلو
صح الغبن منهما لكانت الولاية سببا لوجود ضرر لا يجوز اعتراض عليه لأنه ليس ضرر على
وصور عن أبي حنيفة رحمه الله في تصرف الصبي المأذون مع وليه بغبن
فاحش روايتان أصحهما الجواز لما قلنا لأنه كالبالغ بانضمام رأي الولي
إلى رأيه ولا يعرف بين أن يكون معاملته مع أجنبي أو مع الولي
والثانية المنع لشبهة النيابة لأن الصبي لما كان محجورا وإذنه يكون
بمنزلة الوكيل عنه فيكون بيعه بمنزلة بيع الولي وكما لا يجوز بيع الولي ماله
من نفسه بغبن فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغبن فاحش لتهمة أن
الولي إنما أذن له ليتبع به ولم يقصد بالإذن النظر للصبي والإعانة
إلى تقرير النيابة لأن الإذن موجب سد التهمة قال
وعلى هذا الحكم على أن ما هو نفع محض يصح من الصبي وما فيه احتمال

ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه بولاية الولي قلنا في الجمع عليه إذا
توكل أي حصل وكيلا صح للنزع نفعا له وهو تصحيح عبارته لأن الإنسان
إنما بان سائر الحيوان بالبيان ولهذا امتن الله تعالى به بقوله تعالى
خلق الإنسان علمه البيان وفيه اهتداء إلى التجربات والعادات
بالمعاملات ودرك منافعها ومضارها فكان نفعا خالصا وعبارته
في أداء الشهادة حيث لا يعتبر وإن كان نفعا محضا لأن صحة أداء الشهادة
مبنية على الولاية لأنه حجة ملزمة على الغير وهو ليس من أهل الولاية وكذا
الإلزام في الوكالة فلا يشترط منه أهلية الولاية فيصح توكيل الصبي ولم
يلزمه العهدة من لزوم تسليم المبيع والثمن والخصومة لأن فيها الضرر
فلا يثبت بالأهلية القاصرة ويلزمه بإذن وليه لأن قصور رأيه اندفع بإذن
الولي فصار أهلا للزوم العهدة وإذا أوصى الصبي بشيء كانت وصيته
باطلة سواء كانت بشيء من أعمال الخير أو لا وقال الشافعي رحمه الله يصح
إذا كان من أعمال الخير لأن الوصية نفع محض إذ يحصل له ثواب الآخرة ولا
ضرر لأن ماله يزول عنه بالموت وأولى تقع الوصية بعد الموت وإذا بعد صح
كان نفعا محضا كان وليا أنفسها بنفسه ولأن الوصية كالميراث والصبي
في الإرث عنه بعد الموت يساوي البالغ وكذا في الوصية ولنا أنه شرع
بالهبة والصدقة حال حياته لأنه تصرف بزوال ملكه عنه حال حياته
بخلاف إسلامه بنفسه حيث لا يصح في أحكام الدنيا لأنه في ولاية غيره فلا
يكون فيه ولنا نفسه كما مر في صلاته وعندنا وصيته باطلة في الحكمين
وفي حق سواء مات قبل البلوغ أو بعده لأنه وإن كان فيه نفع ظاهر
لكن الإرث أفضل منه فإن نقل ملكه بعد استغنائه إلى أقاربه
أولى من النقل إلى الأجانب لأنه صلة الرحم وإليه أشار النبي عليه السلام
لسعد رحمه الله لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس عالة صح
وذلك لأنه ضرر فلا يكون مشروعا في حقه وكلامه في أنه لا يصح
شرعا في حق البالغ حولت سؤال وهو أن يقال لو كان لا نفعا أو ضررا
ينبغي أن لا يكون مشروعا في حق البالغ

معاملة انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيحتمل ان يشرع في حقه المضار
كما شرع في حق الطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض
ولم يشرع ذلك في حق الصبي لقصور اهليته وعنه بحث لان النبي
عليه السلام انما قال لسعد رضي الله عنه حين اراد ان يوصي بجميع ماله
والثلث كثير فلو اوصى الصبي لبعض بالثلث او اقل فعلى
حج من الفصلين الوصية بالحج والارث قلت ـــــ ولم
يشرع ذلك في حق الصبي وبهذا الشان الى بيان حكم القسم الثالث
من نوع الثاني يعني لم يشرع المضار في حق الصبي لانه مظنة الترحم
والاشفاق لا مظنة الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع
في حقه المضار المحضة ولم يملك المضار لقلة ليتيم من الولي والوصي
والقاضي لانه لا يتهم عليه للنظر له وليس من النظر اثبات الولاية فيما
هو ضرر محض في حقه وقيل لما انبنى عليه عدم الطلاق والعتاق
في حقه عند عدم الضرورة واما عند الضرورة فذلك مشروع في حقه
حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان
ذلك طلاقا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينهما
وكان طلاقا عند محمد رحمه الله واذا اوجدت امرأته مجبوبا فخاصمته
في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ واذا احتاج الاب
او الوصي حبس الصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره ولم يسر بدل
الكتابة صار الصبي معتقا بعتقه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان
كان موسرا فعلم ان حكم الطلاق والعتاق ثابت في حقه
عند الضرورة واما عند عدم الضرورة فلا يجوز حق ما خلا القرض فان الامر
يملكه القاضي على الصبي لان صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى
القضاة ايضا القرض رعاية القاضي بنفاده محضا لان المال عند
الصبي في معرض التلف بالنسيان كثيرا فاذا اقرضه القاضي من يكون
مليا قادرا على الاداء صار امنا من الاتلاف لان الحاكم القاضي الى ... وكان
فكان ذلك القرض نظرا من القاضي فيملكه على الصبي ويكون ضررا

من الصبي

من الصبي لانه قد يحتاج الى بيعه ويحكم بالحكم فيما يتصرف بذلك ولا يملكه
الاب والوصي لحاجتهما الى البينة والتحاكم كما هو في رواية ويملكه
الاب لانه يملك التصرف في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضي واما الاستقراض
فقيل جاز للاب ان ياخذ مال الصبي قرضا كما هو ولا يجوز للوصي في
قول ابي حنيفة رحمه الله عليه وقال محمد رحمه الله لا باس به اذا كان مليا
قادرا على الوفاء وقيل ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب
لنفسه لانه قد يعسر الطلب منه قال ـــــ واما الردة فلا تحتمل
العفو في احكام الآخرة وبهذا بيان حكم القسم الثاني من اقسام حقوق
الله تعالى اي الردة من الصبي العاقل تحتمل عدم عذره في احكام
الدنيا والآخرة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا فاذا ارتد
وابواه مسلمان لا يعفى بعذر الصبا فتبين منه امرأته المسلمة ويحرم
عن ميراث المسلمين وفي الآخرة يعذب كالكفار وعند ابي يوسف والشافعي
رحمهما الله لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس ولا في احكام الآخرة
فهي صحيحة لان حصول الولد والخلاص عن العقاب يتوقف عن
الكفر عن حقيقة خلاف النفس والعقل ووجه القياس ان الارتداد ضرر
محض فلا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امرأته لانه ما هو من
الضرر والنفع كالبيع لا يحرم منه ما لم يكن ضررا محضا وهو فيها الاول
والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو كانت ردته
صحيحة لوجب قتله بعد البلوغ وفيه بحث لانه مرفوع القلم على معنى
انه لا يحاسب خطابا فكيف يكشف ردته في احكام الآخرة ولكن ضرر مثل ضرره
الآخرة فلما عفى الله تعالى عنه ضرر الكفار ... وكيف يكون
ضرر لا محالة عليه نعم ما سيلزم لا يحل لكنه لغوا عتقا في الكفر
حتى جاهل الابوين المسلمين ووجه الاستحسان ان الصبي في حق
الردة بمنزلة البالغ لان البالغ لما حكم بردته لعقيدته فيه وهي محظورة
مطلقا لا يحتمل ان تكون غير محظورة في وقت من الاوقات والصبي يتحفظ
من الاشياء فيكون ايضا محظورا في حقه كما في حق البالغ كما في الاسلام

وما يلزمه من غير أحكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة لأنهما يلزمان تبعا
لحكمها هي لا ارتداده لأنها من توابع الفرقة لا قصدا ولو ترك له الضرر فيه قصدا
قصد لعين جاز فلم يصح العفو عن مثل هذا الأمر العظيم الذي هو
يحتمل العفو بوجه من الوجوه ولزم هذه الأحكام كما إذا ثبت الارتداد
تبعا للأبوين بأن ارتد الأبوان ولحقا بدار الحرب ولزمه هذه الأحكام
لا يصح شرعيه ولم يسقط لرجوعها وإنما عدم حل القتل بعد الارتداد
فلأن القتل ليس من حكم عين الردة بل إنما يجب بالمحاربة والصبي ليس
من أهلها فلا يجب عليه جزاؤه كما لا يجب على المرأة وكان ينبغي أن يقتل إذا
بلغ مرتدا لوجود الارتداد بعد الإسلام وزوال عذر الصبا وتحقق معنى
المحاربة بعد البلوغ لأن الشرع الاستحسان لا يقتل ويجبر على الإسلام لأن
اختلاف العلماء في صحة الارتداد حالة الصغر صار شبهة في إسقاط القتل
ولكن لو قتله إنسان قبل البلوغ أو بعده لا يغرم شيئا للشرع صح بين
صحة ارتداده وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرأة إذا
ارتدت لا تقتل ولو قتلها إنسان لا يلزمه شيء والقلم المذكور في نفيه
مرفوع القلم أن يعتبر لا يوس بالاستعمال أي حاله الحرب للقصر وقد
حرسا بخلاف صوم عدم الاستعمال ولأن التزام ما فيه الضرر في حكم
التزام الضرر شرعا وعقلا كالحجر يحجر لذهاب الرقة والسوق
لا الإتلاف **فصل** في الأمور المعترضة على الأهلية لما فرغ من
بيان الأهلية وما يبنى عليها من أحكام الشرع شرع في بيان أمور
تعترض عليها فيمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل أهلية
الوجوب كالموت وبعضها يزيل أهلية الأداء كالنوم والإغماء وبعضها
يوجب تغيير بعض الأحكام مع بقاء أصل أهلية الوجوب والأداء
كالسفر كما يجيء تفصيلها والعوارض نوعان سماوي ومكتسب والسماوي
ما لا يكون باختيار العبد على أنه نازل من السماء والمكتسب ما يكون
لاختيار العبد فيه مدخل أما السماوي فهو الصغر والجنون والعته والنسيان
والنوم

والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت ومنها
الحمل والإرضاع والشيخوخة القريبة من الفناء لنقصانها وما ذكرناها
وأما المكتسب فنوعان ما يكون منه وما يكون من غيره أما الذي منه فالجهل
والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر وأما الذي من غيره فالإكراه
بما فيه الخطاء بالتوعد بالقتل وإتلاف العضو بما ليس فيه الجاء
كالتوعد بالضرب والقتل أما الجنون وهو آفة يزيل كمال العقل
بحيث يضعف تمييزه وتدبيره فهو سبب للحجر عما يتوقف صحته على
العقل الكامل نظرا للمجنون كالصبا والرق فإنهما أيضا سببان
للحجر نظرا للصغير والمولى والحجر عن الأقوال بأن لا تعتبر في أحكام الشرع
لأن اعتبارها في الشرع بالعقل والتمييز فبدونهما لا عبرة بها وفي
المجنون يكون إخراجها من الاعتبار بالأصل حتى لم تنفذ بإجازة الولي
وغيره بخلاف الحجر في أقوال العبد والصبي فإنهما صادرة عن عقل مميز
لا يعتبر لكنهما لم تعتبر لحق المولى والصبي فيكون إطلاق الحجر على الأول
بطريق التوسع وعلى الثاني بطريق الحقيقة وأما الأفعال فلكونها موجودة
حسا لا يتصور الحجر منها شرعا فلذلك هو لا يعد بضمان الأفعال والأموال على
الكمال ويسقط عنه ما يكون محتملا للسقوط احترز عما لا يحتمل السقوط
لا بالأداء أداء وما هو من له الحق كضمان المتلف ووجوب الدية والأرش
ونفقة الأقارب فإنها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا وأما الذي
يحتمل السقوط كالصلاة والصوم وسائر العبادات فلا يجب
عليه لأنه إلزام عليه بنوع ضرر في حقه فإنه يسقط عن العاقل البالغ بالأعذار
فيسقط عن المجنون امتد أو قصر شرط وهو الاستدلال كما يجيء بيانه
ومثل الحدود والكفارات فإنها تسقط بالشبهات والأعذار فيسقط بالجنون
المزيل للعقل بالأولى وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما أشبهها
من المضار غير مشروع في حقه لا يملكها عليه ولا لمه كما لا يشرع في حق الصبي
لأنها من المضار المحضة فإن قيل ولد العدل لشترط الامتداد
الكون يسقط العبادات مذهب العلماء الثلاثة استحسانا والقياس

ان لا يجب عليه شيء من العبادات سواء كان الجنون اصليا او عارضيا قليلا او
كثيرا وهو مذهب الشافعي وزفر رحمهما الله وعندنا الاستحسان اذا
زال قبل الامتداد الذي هو حد التكرار يجب كل عبادة مكث كالاغماء والنوم لان
الجنون من العوارض كالاغماء والنوم وهما كالعدم في حق ايجاب القضاء فالجامع
كون كل منهما عارضا زال قبل الامتداد واما اذا امتد يكون الايجاب موديا
الى الحرج في القضاء فيسقط وهذا القياس لان اهليته للاداء بعدمت
بزوال العقل وبعدم اهليته الاداء لا يثبت الوجوب لما مر ان الوجوب
يسقط لعدم حكمه بخلاف الاغماء والنوم لانهما لا يزيلان العقل فيكون التكليف
باقيا لتحقق العقل الذي هو مناط التكليف ثم هذا الاستحسان في
والقياس ما ثبت في الجنون العارضي بقولهم شرعا فلا يخرج بلا
خلاف بين اصحابنا واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فهو مثل الصبا عند
ابي يوسف رحمه الله حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان او قبل تمام يوم
وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر في الاول ولا قضاء في
ما فاته من الصلوات في الثاني عند محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية انه بمنزلة
الجنون العارض وهذا الاختلاف على العكس فيما هو نحوه في حد الامتداد لان الامتداد
في العبادات يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج بالقضاء فما لم يكن
للكثرة حد يمكن ضبطها اعتبر اذ انما هو مقول يستوعب العذر وظيفة
الوقت وهو في الصوم الشهر وفي الصلاة يوم وليلة لان انواع الصلوات
الخمس فيه دخل في حد التكرار ونحوه يستوعب الشهر لشأنه الى انه لو افاق
في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وقيل الصحيح انه
لو كان مفيقا اول ليلة من رمضان ولاصبح مجنونا واستوعب
الجنون الشهر لا يجب عليه القضاء لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة
فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا الى اخر الشهر لا
يجب عليه القضاء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء
ولو افاق بعد لا يلزمه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم
لا يصح فيه وفي الصلاة لان يزيد الجنون على يوم وليلة وقال محمد رحمه الله

دخول الصلوات في حد الكثرة بالتكرار بان تصير الصلوات ستا لان
التكرار يتحقق به واعتبر ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله دخول وقت الصلاة
في حد التكرار واعتبر الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات واليه
يشير لفظ الكتاب حتى لو جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم
الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر فعند محمد يجب عليه القضاء لان عنده
الصلوات لم تصر ستا وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوة الخمس
بعد اليوم والليلة قد دخل في حد التكرار وهذا اقرب لتمام الصلوات
الخمس ولا معنى للتكرار بنوع واحد ولا امتداد في الزكاة ان يستغرق
الجنون الحول عند محمد رحمه الله وعند ابي يوسف رحمه الله اكثر السنة
ونصف السنة ملحق بالاقل لان وقتها وان كان كل الحول الا انه مديد جدا
فقدرنا باكثر الحول تخفيفا على المكلف بالسقوط وما
كان حسنا لا يحتمل السقوط عنه مثل الايمان بالله تعالى صح منه في
حقه طريق التبعية حتى ثبت في حق الصبي حتى يجعل مؤمنا تبعا لابويه
او لاحدهما وما كان قبيحا لا يحتمل العفو مثل الكفر فثابت في حقه طريق
التبعية ايضا حتى انه يجعل مرتدا تبعا لابويه لان اليقين في الكفار ولو
كان غير ثابت في حقه الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو لابويه فكذا في حقه ص،
لانه تبع لهما في الدين واما الصغر في اول احواله فمثل الجنون فيسقط عن
الصغير ما يسقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه به بنفسه لانه
عديم العقل والتمييز كالمجنون واما اذا عقل وترقى من ادنى
درجات الصغر الى اوسطها ظهر فيه شيء من اثار العقل يعني يحصل
له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط به ما يحتمل
السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم
وسائر العبادات ومثل الحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط
بالعذر من الشبهات ولكن ما لا يحتمل السقوط لكنه قد يتعذر العبد
في اداء الفرض بعد حقيقي او تقديري مع بقاء الوجوب فلا
جرم اذا اداه الصبي كان فرضا

كالصبي في اول احواله للصلوة بالنوم
وعند الطبائع في نقل الصبي

لانه كامل بانه قوته وجعله لامرأى لامر الكلي باب الصغر وحاصل
احكامه ان يوضع عن الصبي العهدة اى يسقط عنه عهدة ما يحتمل
العفو صاحب الشرع والمراد بالعهدة ههنا اللزوم والمؤاخذة فيوضع
عنه لزوم ما يباشره بنفسه وان كان ما شرع الا به بدون اللزوم والمؤاخذة عليه
كقبول الهبة ويكون كاملا مما هو نفع محض لان الصبي من اسباب المرحمة
طبعا لان كل ذي طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا لقوله
عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل الصبا
سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو عن البالغ بوجه واحترز به عن
الوضع عما لا يحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يتعلق
بها احكامها بما هي اهلية غير انها فلا يمنع الصبا وجوبها كما في البالغ
لعذر وجد الى ولان الصبا سبب للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو
لا يحرم الصبي عن الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ
يستحق ميراثه لان وصف القتل يحتمل السقوط بالعذر كالحرمان ويشترط لتعلقه
العقوبة فيجعل كان المورث مات حتف انفه ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة
وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله كلا
الدية فانها تجب لعصمة المحل ويقول عليه ادا الصبا لا ينافي عصمة اصل ح
المحل ولا الملزوم عليه اى على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه
منه بالرق ودمي لو ارتد الصبي العاقل او استرق لا يستحق الارث
عن مورثه لان الرق ينافي اهليته لاشتمال اهليته بالمملوكية اذا
المولى الولاية طارئة في الملك والرق ينافي الملك كما مر وكذا الكفر اى
وكالرق الكفر فانه ينافي الارث لان الكفر ينافي اهلية الولاية على
المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على
الولاية لقوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا
يرثني فانه يقتضي ان الارث مبني على الولاية والعدم اى وهو الاجنبي
ههنا العدم سببه وهو الولاية كما في الكفر او عدم الاهلية اى اهلية
الشخص كما في الرق لا العدم جزاء اذ

عقوبة فلا يشترط بسبب الصبا ولهذا لا يملك الطلاق لعدم ملك النكاح
او العتاق لعدم الرقبة لا بعدها لانه عقوبة بل لكن ذلك بسبب ... خلال ح
واما العته بعد البلوغ فمثل الصبا والعته انه ما نشأ من الدماغ يوجب خللا في
العقل من الجنون ولانه ينقص صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام
العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا افعاله مختلطة بخلاف ما نشأ من الدماغ
يخرج ما يكون بالمخدرات وقوله من الجنون ولانه عرض لكن فكمال الجنون
يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته اخر احوال الصبا
في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه كما الحق الجنون باول احوال الصبي في
الاحكام الحق العته باخر احوال الصبا في جميع الاحوال الاحكام ايضا فمثل
ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبي مع العقل فيصح
اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال الغير وطلاق منكوحة الغير واعتاق عبد الغير
ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي ويمنع العهدة اى لزوم شيء عليه
والمؤاخذة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن
وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق
امرأته بنفسه ولا اعتاق عبده بنفسه باذن الولي وبغير اذنه ولا يبيع
ولا يشتري لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار
ولما ذكر ان العهدة ساقطة عنه لزم عليه وجوب ضمان ما استهلك من الاموال
فانه من العهدة وقد ثبت حقه واجاب بان ضمان ما يستهلك من الاموال
ليس بعهدة اى ليس من العهدة المسقطة عن الصبي والمعتوه لان
الساقط عنهما عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو
شرعا لانه شرع جبرا لما يستهلك من المحل المعصوم لا جزاء للفعل حتى
يسقط بعذر بالمال وكون المستهلك صبيا معذورا او معتوها
لا ينافي عصمة المحل لان المال لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام
مصالحه به والصبا والعته لا يزول حاجته اليه فيجب الضمان على المستهلك
ويوضع عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات

ولا تسقط صحة العقوبات كما في حق الصبي لان سقوط الخطاب عن الصبي
لنقصان عقله وهذا المعنى حاصل للمعتوه وهذا اختيار عامة
المتأخرين وقال القاضي ابو زيد لا يسقط عنه وجوب العبادات
احتياطا لانه وقت البلوغ وقت الخطاب بخلاف الصبا فانه وقت
سقوط الخطاب شرعا ويولى عليه اي تثبت الولاية على المعتوه يعني
كما تثبت على الصبي لان ثبوت الولاية باعتبار النظر ونقصان العقل
مظنة للنظر والمرحمة لانه سبب العجز ولا يلي هو على غيره لعجزه عن
التصرف قال ولما اشتمل الجنون والصغر لما عمل المصنف اول
احوال الصبي كالجنون في اكثر احواله كالعته في الحكم ذكر ما يقع
الفرق بينهما فقال لا فرق بين الجنون والصغر في اول احواله الا في
ان الجنون غير محدود اي ليس لزواله وقت معين ينتظر الصغر فلذلك قال اذا
اسلمت امراة المجنون عرض الاسلام على ابيه وامه في الحال ولا يؤخر العرض
الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المراة والصغر محدود فوجب تاخير
العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل
امراة نصرانية فاسلمت وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما ولم يعرض عليهما الاسلام
في الحال حتى يعقل الصبي لان حق الصغير لا يبطل بالامساك للنكاح فاسلامه متوقع
منه وفي التعجيل تفويته وليس في تاخير الفرقة الا تاخير حق ضرر ولا ابطال
في الحال لان حق الصغير او انه معهود فكان التاخير الى حال العقل
عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم فلا تفريق بينهما وانما صح العرض
وان كان الصبي لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما سقط عنه فيما هو
حق لله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المراة
فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغه لان اسلام الصبي العاقل صحيح
عندنا فيصح الاباء عنه فلا يؤخر حق المراة الى البلوغ واما الصبي
العاقل فالمعتوه العاقل فلا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو
اسلمت امراة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب في الصبي العاقل

امراة الصبي العاقل العرض عليه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح
لوجود اصل العقل كاسلام الصبي العاقل بخلاف المجنون لان اسلامه
لما لم يصح لعدم العقل لم يعد العرض عليه فوجب العرض على وليه دفعا
للظلم عن المراة بقدر الامكان وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون
لان اسم المعتوه يطلق على الصبي العاقل والمجنون ولا يستويان في وجوب العرض
في الحال بل افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي
المجنون بالعكس فحصل مما ذكر ان المجنون يساوي المعتوه والصبي العاقل
في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب صحة العرض على وليه
دون صحتهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون الصغير الذي لا يعقل في
الوجوب في الحال على الولي ويفارق المعتوه الصغير الذي لا يعقل في
الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون ويساوي
الصبي العاقل في الوجوب على النفس في الحال قال

واما النسيان وهو الغفلة عن معلوم حال التنبه ليخرج النوم والاغماء
ولا ينافي نفس الوجوب ولا الاداء لانه لا يخل بالاهلية ولكن لما كان الحقوق على
الناس لا يوصل الى انقاع في الحرج ليمنع الوجوب لان الانسان لا
ينفك عما ذكرت منه اليه يدخل في حد التكليف اعتبار النسيان وصار كالنوم لكن
النسيان اذا كان غالبا في عبادة بحيث يلازمها اي لا يخلو كل الطاعة عنه
كالنسيان في الصوم فانه غالب فيه لان رسوخ على الاكل
والشرب وداعيه للطبع الى مايوجب الغفلة عن الصوم والتسمية في
الذبيحة لان فعل الذبح يوجب الدهشة والرعشة ولاشتغال العقل
وذلك يمنع الانسان من التسمية في تلك الحالة فجعل هذا النسيان
من اسباب العفو في حقوق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق فجعل كان
الفطر لم يوجد في الصوم وكان التسمية قد وجدت فحل الذبيحة بخلاف
حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو حتى
لو اتلف مال الانسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان الحق للعبد كما في بيانه

فيه وهذا اولى لان النسيان الغالب جعل عذرا قلنا السلام
للناسي في القعدة الاولى لما كان غالبا على ظن انها القعدة الاخيرة
لم يقطع الصلوة لان القعدة محل السلام وليس للمصلي فيها قصدا ما
لذكر انها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم فيجعل
عذرا بخلاف السلام في غير حالة القعود والكلام في جميع الاحوال لان
النسيان فيها غير غالب لان هيئة المصلي تذكره مانعة عن النسيان وكان
وقوعه فيه لتقصير فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص
عليه واما النوم فيخرج عن استعمال القدرة فنافى الاختيار وهذا ليس [?]
للنوم او للاغماء وهي داخل فيه بل سائر النوم والعجز عن استعمال القدرة اوجب
تاخير الخطاب للاداء لا سقوط الوجوب لعدم الاخلال بالاهلية ولاحتمال الاداء
بالانتباه او القضاء عند عدمه لا بالانتباه لانه لا يمتد يوما وليلة عادة حتى
يكثر [?] الوجوب ويبطل اداؤه او فساده معا الحرج كما في الحمل [?] وبطلت عباراته
فيبطل بالزوال التمييز والاختيار وصارت بمنزلة اصوات الطيور فلا يعتبر منه
الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته
وكلامه في الصلوة حكم له اقرأ المصلي في صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته
في المختار اولى لان الاختيار والامثال وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من
الفرض وقيل القعدة الاخيرة تعتد من الفرض لان مبناها على
الاستراحة فيلايمها النوم وقيل قراءة النائم وقيامه وركوعه وسجوده
تنوب عن الفرض لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق
الصلوة ولان صدورها من الاركان على الذي شرعه دال على نوع من [?]
فيكون معتدا به واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام
لصدوره من غير اختيار والاكثرون على انها تفسد وقهقهته في الصلوة
تختلف فيها فقيل انها حدث وتفسد صلوته لانه قد ثبت بالنص
ان القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث ولا فرق في الاحداث
بين النوم واليقظة اذ لا فرق في الاحتلام حالة النوم والانزال حالة

اليقظة في وجوب الغسل وتفسد الصلوة لان النائم في الصلوة كالمستيقظ
وهو اختيار عامة المتاخرين احتياطا وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انها تكون
حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته بعين [?]
لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات
الاختيار واما انه حدث فلان الحدث لا يفتقر الى الاختيار فلا ينعدم بالنوم
فكانت القهقهة في نفسه كالحدث سماوي بمنزلة الرعاف فلا تفسد صلوته
وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام
في القهقهة والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا
فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم وهذا لان القهقهة للصبي في الصلوة لا
يكون حدثا لزوال معنى الجناية في حقه واختار المصنف والامام البزدوي
انها في صلوته لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عنه بالنوم ولا تفسد صلوته
ايضا لان العلماء ابطلوا الكلام فعلم بما ذكرنا ان الاختلاف في المسائل الثلاث
من القراءة والكلام والقهقهة لكن قول المصنف سوى القهقهة يتعلق بجميعها
لا بالاخيرة وحدها فافهم ______ والاغماء وهو فتور عن الحس والحركة
يزيل جملة القوى [?] فوق النوم على الاصلي ليخرج النوم لانه اصلي وفوقه لا بالتخدير
ليخرج العته بالمخدرات مثل النوم في زوال الاختيار وعدم استعمال القدرة
وبقاء الاهلية فلا ينافي الوجوب لكن ينافي الاختيار والعجز عن الفعل اوجب
تاخير الخطاب بالاداء وابطال العبارات كالنوم والفرق بينه وبين النوم انه
اشد من النوم في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية
لا يخلو الانسان عنه اصلا ولا يزيل اصل القوى ايضا لكونه طبيعيا
والاغماء عارض ينافي القوى اصلا لكونه مخالفا للطبيعة ولهذا لا ينتبه
صاحبه بالانتباه بخلاف النائم ولكونه اشد من النوم في ازالة القوى يكون
حدثا في كل الاحوال قاعدا او قائما او مضطجعا او راكعا او ساجدا
بخلاف النوم فانه حدث حال [?] عند استرخاء المفاصل بخلاف الاغماء
ايضا لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص

وهو الحدث الذي يغلب وجوده في حق الناس بخلاف ما إذا كان الوقوع لكونه
طبيعيا فلا يمنع البناء كالرعاف وأغمي عليه إن امتد الإغماء أكثر استحسانا
في حق الصلوة خاصة حتى يسقط به الصلوة إذا امتد أكثر من يوم
وليلة ولم يعتبر امتداد النوم في شيء أصلا وكان القياس أن لا
يسقط بالإغماء شيء وإن طال كما هو مذهب بشر المريسي لأنه لا يزيل العقل
ولكنه يوجب خللا في القدرة الأصلية فيوجب تأخير الأداء دون سقوط
القضاء كالنوم لأن النص الحكمي العرفي أن الإغماء قد يقصر وقد يطول
فإذا اتصل بما هو صغار وهو النوم فلا يسقط به القضاء وإذا
طال اعتبر بما طول غالبه وهو الجنون والصغر فيسقط به القضاء
ثم امتداده في حق الصلوة أن يزيد على يوم وليلة عند أبي حنيفة
وأبي يوسف رحمهما الله وبتكرر صلوة عند محمد كما مر في الجنون وقال
الشافعي رحمه الله اعتبار امتداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو
استغرق وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لأن وجوب القضاء مبني
على وجوب الأداء ولم يفرق بين النوم والإغماء بأن النوم باختيار دون
الإغماء وقلنا استحسانا لحديث علي رضي الله عنه أنه أغمي عليه في أربع
صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر أغمي عليه يوما وليلة يعني الصلوات وعبد
الله بن عمر أكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات فعرفنا أن امتداده
في الصلوة بما ذكرنا وفي الصوم لا يعتبر امتداده حتى لو تحقق الإغماء
في جميع الشهر ثم أفاق بعد مضيه يلزمه القضاء وقال الحسن البصري
رحمه الله لا يلزمه لأن سبب وجوب الأداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله
بالإغماء ووجوب القضاء مبني عليه وقلنا سقوطه إما بزوال الأهلية
وقد بينا أن الإغماء لا يزيل العقل أو بالحرج لأن الحرج بما يكون
بوجوده وهو في حق الصوم نادر إذ لا يمكن بقاء الإنسان شهرا بدون
الأكل والشرب إلا بالنادر والنادر لا يصلح لبناء الحكم عليه وفي العقل
امتداده غير نادر فهو صحيح مانع للعبادة وفيه بحث لأنه

على تقدير وجوده موجب حرجا فوق حرج الصلوة فافهم
وأما الرق فالرق في اللغة الضعف ومنه الثوب الرقيق والأرض اللينة
وفي عرف الفقهاء عجز حكمي أما أنه عجز فلأنه لا يملك ما يملكه الحر من
الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها وأما
أنه حكمي فلأن العبد قد يكون أقوى في الأعمال من الحر حسا فالعجز
الحكمي لحق في الأصل جزاء الكفر فإنه في الأصل هي الرق في أصل
وضعه وإنما جعله جزاء الكفر لأن الكفار استنكفوا عن عبادة الله
توجه طعن إما أن لا الدلالة على الوحدانية وهو نعمة من الله تعالى فجازاهم على ذلك
بأن جعلهم عبيد عبيده وفي حال بقائه صار من الأمور الحكمية بعد حكما
من الله تعالى من غير أن يكون بطريق الجزاء فإن المولود في الإسلام رقيق
يرق لهذا ولو لم يوجد منه ما يستحق الجزاء وهو الكفر ولو أسلم
وصار من الأعيان كالخراج فإنه شرع في الابتداء جزاء لكفرهم ويبقى حكما
في الزمان الثاني حتى يجب الخراج على المسلم إذا اشترى أرضا
خراجية ويصير الإنسان به محلا للتملك والتصرف مثل البيع والشراء
والهبة والاستخدام والظاهر أن العجز الحكمي لازم للرق لا عينه ثم
الرق لما كان بالنسبة إلى المالك فالظاهر أنه مملوكية الإنسان للحر
وهو وصف لا يحتمل التجزي يعني لا يثبت في البعض مع عدمه في البعض
لأن سببه وهو القهر لا يتجزى إذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون
النصف والحكم يبنى على سببه وهذا بخلاف بعض أصحابنا لأن محمدا رحمه الله
ذكر في الجامع على النكاح من غير ... لا يحتمل التجزي إذا
أقر بنصفه عبد لفلان يجعل عبدا في شهادته ولو لم يثبت الملك للمقر
له إلا في النصف حتى لو أضيف إليه مثله لم يجعل بمنزلة حر ولهذه الشهادة
كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد في شهادتها وفي جميع أحكامه مثل الزكوة
والجمعة والحج والحدود والنكاح وكذا العتق الذي هو ضد الرق وهو
القوة والاستقلال لا يحتمل التجزي بالاتفاق أصحابنا العلماء لأن

لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للاحكام الكلية
كالشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المستولي ولن تتحقق وثبوت مثل
هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض ولقوله عليه السلام
من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك ثم انهم كما اتفقوا
على عدم تجزي العتق اتفقوا على ان الملك وهو الاختصاص المطلق
للتصرف المانع للغير عنه قابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجلين لو باعا الرق
عبدا من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد منهما في نصفه ولو باع
نصف عبد من اثنين له الملك في النصف الآخر ويزول عن النصف المبيع لا غير
وعلم من هذا ان الرق ايضا قابل للتجزي الى المحل لان الرق في مقابلة
الملك وقد يطلق الملك على المملوك اتساعا قال ـــــ وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى لما علم من المسالة التي مطلعه
ولانه اثبات العتق وهو زوال الرق فعلى عنه يعتق كما تعالى
كسر فانكسر ولا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون
الانكسار واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل ايضا متجزيا ضرورة
ولقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك
وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد
لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير
ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان العبد احق بمكاسبه
ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق بالعجز بخلاف المكاتب
لان السبب في المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا
ازالة الملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ وقوله عليه السلام عتق كله
يصير معتقا بهذا الوجه وذلك لان الاعتاق ازالة الملك لا الى
احد بالقول وازالة الملك قابلة للتجزي فانه لو زال ملكه عن النصف
دون النصف الآخر بالبيع صح فيكون الاعتاق ايضا قابلا للتجزي
ولهذا قلنا ان الاعتاق ازالة الملك لا ازالة الرق لان نفاذ تصرف المالك

يقتصر

انما يكون باعتبار ما هو ملك له وهو مالكيته لمالية العبد دون رقه لان الرق
مجازاة شرع على الاصل الحر على كفرهم كما هو وجه الكلام حقه فيكون
جزاء الكفر ايضا حقا لله كحد الزنا فلا يكون حقا للغير فاذا اسقط ملكه المالكية
عن البعض بالاعتاق يسقط عنه ذلك البعض ويعتق ذلك البعض حقه العتق
لان سقوط عن الكل حقه ثبوت العتق ويتوقف العتق على
تكميل العتق بطريق السعاية فكان بعد اعتاقه اسقاطه اسقاط
مالكية البعض ولزوم السعاية لا ابتداء اثبات العتق فانه يكون اعتاقا هو اسقاط
الملك لا الابتداء ثم الملك يتعلق بسقوط كله عن المحل حكم بالتجزي وهو العتق
كغسل اعضاء الوضوء لاباحة اداء الصلوة فانه متجز ولا يثبت اباحة
الصلوة الا بعد تجزيه بغسل البعض بل يتوقف على غسل الباقي وكما عدله
الطلاق للتحريم فانها متجزية ويتعلق بحصول تحريمها الحرمة الغليظة التي
هي غير متجزية بعد ما قيل وفيه بحث لان الرق وان كان حقا لله تعالى
لكنه جعله حقا للعباد لانهم جعلهم عبيدا عبيدا ولذلك الاملاك والاموال كلها
حقوق لسيده لانه مالك الملك جعلها حقوقا للعباد كرما منه ثم ايضا الملك
كما هو الاختصاص المطلق للتصرف المانع للغير عنه فان اريد به تخصيص
العبد بالمالك فهو عين الرق وان اريد تخصيص المالك اياه فهو مغاير له
لكن لا نسلم ان ازالة الملك موجب لازالة الرق وما يثبت الموجب حكم ما ثبت
الموجب كما في الحر يوجب الحق للزوج والسوق يوجب لا تلاف يتعلق
لن لا يجوز الاعتاق اصلا لكونه موجبا لازالة حق الله تعالى والظاهر الاولى
لاول لعدم ... ان الاعتاق اثبات العتق نصا لغة وظاهر كلام
الرسول دال عليه فيجب القول به قال ـــــ وهذا الوجه الى الرق
الذي هو في بيان الكتابة ولعله اشارة بالاشارة عن النكاح فانه قد يسمى
رقا ولانه مالكية المالك بيان مالكية المال فلا يملك العبد شيئا من المال وان
ملكه المولى لعدم المملوكية فالا بعد مملوكية العبد من حيث المالكية
فلا يتصور ان يكون مالكا بهذا الوجه الى المالية لان المملوكية من حيث
العجز والمالكية القدرة وهما متنافيان فلا يجتمعان من جهة واحدة

في شخص واحد بخلاف مالكيته لغير المال مثل النكاح والدم والحياة
كما يجيء لأن المملوكية ليست من نوع الوصف فلا يكون لجهة ولهذا وفيه
بحث لأن الجهة إنما تتعدد لو كان مالكية العبد من جنس مالكيته
لمملوكيته وبالنسبة إلى المالك أيضا وليس كذلك ولئن سلم هذا
ملزم أن لا يكون الشيء محتاجا إلى شيء ومحتاجا إليه لا من جنس
الوجود من جهة الوجود ههنا ولهذا ولا يستدل بوجه آخر وهو
أنها تستلزم مملوكية العبد تنافي مالكية العبد له والحلول ما من
تغاير الجهة والبعض والصول لئن تمسك في هذه الجملة بالإجماع
وادعيت أن الرق يبطل مالكية المال فلا يثبت الأحكام المبنية على
الملك في حق الوطء فلا يملك العبد والمكاتب التسري لأن لفظ
التسري ومن لفظ تعلق الوطء لأن لا من جهة المولى لأنه من أحكام
الملك كما لا يملكان الإعتاق لكونه من أحكام الملك وفيه بحث لأن
الإعتاق إزالة الملك فلا يصح إلا بعد تحقق الملك بخلاف التسري إذ
فيه لا إزالة فلا يلزم كونه من أحكام الملك ولهذا يصح التسري من المولى
له قد صح لأنه في زمان تعدد النكاح والتسري بإذن المولى فقد
أسهل من ذلك وقال مالك رحمه الله يحل لهما التسري لأن حل المتعة
يثبت له بعقد النكاح وهو أقوى من ملك المتعة الشرعي ولجابوا عنه
بأن التسري من أحكام الملك والملك غير ثابت له بخلاف النكاح
ولأنه لا إذن للمولى في إثبات أهلية التسري لهما بل في إسقاط
حقه عند قيام أهلية العبد وقد عرف أنه ما ثبت له من أحكام الملك
ثم حكم المدبر أيضا كذلك ولما خص المكاتب بالذكر إلا لأن المكاتب صار
أحق بمكاسبه لحريته يدا فيتوهم ذلك حل التسري له وأزال الوهم بذكره
وإن ـــــ ولا يصح منهما حجة الإسلام حتى لو حجا ثم عتقا فلا وإن
كان بإذن المولى لأن القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب
الحج ولا قدرة للرقيق أصلا لأنهما بالمنافع البدنية والمالية والعبد
لا يملك

لا يملك شيئا منهما أما المال فظاهر وأما المنافع البدنية فلأنها للمولى
لأن ملك العين يوجب ملك المنفعة المنفعة سوى ما استثنى من
القرب البدنية من الصلوة والصوم فإن القدرة التي يحصل بها
الصلوة للفرض والصوم المفروض ليست للمولى بالإجماع لعله يصير المولى
ملك ويحج يكون محرما فعلا ما انوب عن الفرض حيث عليهما الحج بعد
العتق بخلاف الفقير إذا حج ثم استغنى فإنه يقع حجه عن الفرض لأن
ملك المال ليس بشرط للوجوب لذاته وإنما الشرط التمكن من الوصول
إلى موضع الأداء فبأي طريق وصل إليه الفقير يقع عن الفرض كالمسافر
إذا صام أداه أو بمنافعه التي حقه فكان فرضا ولأن منافع العبد
للمولى وبإذن المولى لا يخرج المنفعة عن ملكه فيكون أداه وإنما
يملك غيره فلا ما هي به الغرض بخلاف الجمعة إذا أدى بإذن المولى حيث
يقع عن الغرض خلف الظهر ومنافعه يستثنى من حق المولى ثم الرق لا صح
ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحياة لا أصلا ولا جهة لأن
مملوكيته ليست من جنس النكاح والدم والحياة ولا تنافي بين مملوكيته
ومالكيته من الأشياء وكان في حق هذه الأشياء كالحر ولا ينافي صون
لا لسانه والعضو وحرجه إلى إثبات من المالكية أيضا لأن العبد يبقى
مع صفة الرق أهلا للحاجة إلى النكاح وإلى البقاء كالأحرار ولهذا صح
نفاذ النكاح على إذن المولى دفعا للضرر عنه فإن النكاح يستلزم المهر
وفي الجماع بدون إذن المولى إضراره لأن المهر يتعلق برقبة العبد أو لم رضاه
يوجد له مال آخر يتعلق به وما لنساء حق المولى فلا بد من إجازته ويدل على
أنه مالك للنكاح أنه لو أراد أن ... بإذن المولى فلو لم يسقط المولى بعد ذلك لجانه
حقه عن المالكية بالإعتاق بعد ذلك للنكاح ولو جاز بدون الإعتاق كان
المالك للبضع العبد دون المولى ولا يشترط الشهود عند النكاح لا
عند الإجازة فإن حصل للمولى يمكن الشهادة على النكاح فلو كان مالكا
للنكاح لا يملك إجباره عليه ولنا أنه يملك إجباره تحصينا لملكه

عن الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان الا انه مالك وهذا لان
العبد هو المالك للنكاح بعد الاجازة دون المولى وهو المالك للطلاق
الذي هو رفع النكاح بسبب انه المالك للنكاح هو العبد وكذا الدم والحيوة
لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء له الا بهما وهذا لان الاعمال الموجب
اتلاف دمه وصونه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بما هو في
القصاص يستحق اراقة دمه وهو في ذلك مثل الحر اي كان هذا الاقرار
على نفسه لا على حق المولى ويقتل الحر به لانه مستو على اصل الحرية في حق
الدم والحيوة قال وينافي الرق كمال الحال في اهلية
الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترازا عن الكرامات الموضوعة في
الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان سببها الاسلام والتقوى والحر
والعبد سواء في ذلك لان كمال الحال في الكرامات بسبب العتق والكمال
والرق يشتمل على الذلة والنقصان فبينهما منافاة مثل الذمة فان الانسان
انما يستحق لاهلية الخطاب الله تعالى بالايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن
سائر الحيوان فتكون كرامة وحل النكاح فان استفراش النسوة وهو سبب
وبقاء النسل على وجه جائز شرعا ففيه نقصان عن الغنم والملائكة كرامة حتى زاد
ما زاد النبي عليه السلام والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى
وهي كرامة لانها من باب السلطنة ثم بين نقصان كل شيء من الثلاثة بسبب
الرق فقال ضعف الرق منه ضعفت الذمة لانه انسان مكلف فلا بد له من
الذمة لكن لا ينتفي الذمة بالكلية بل ضعفت منه حتى ضمت اليها كسبه
ومالية رقبته لتحمل الدين فاذا انصرف المال وطولب المديون في ذمته
مصروف كسبه الى الدين فان لم يكن له كسب صرف مالية الرقبة
بالبيع اليه ولا يباع الرقبة في الدين فانه الكسب بالاجماع لا لدين
فتستسعى للدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند
ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكذا حل النكاح ينتقص بالرق حتى لا
لا يحل له ان ينكح اكثر من اثنتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك رحمه الله

له

له التزوج باربع الا ان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح فهي لا تخرج العبد
من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كمالكية الطلاق
وكذا الدم ملك الا انه بقي لبطلانها لكن يؤثر في تنصيفها لانه يؤثر في نقصان
اهلية النعم فينتصف ما كان متعددا في نفسه كالحل لنكاح الحدود وعدد
الطلاق واقراء العدة والقسم ينتقص كما ينتقص النعم وقد روي عن عمر انه
قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين ويطلق تطليقتين يعني سواء كان
زوجها حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تنصيف الحل للرجل اثر في تنصيف
طلاق المرأة وهو طلقة ونصف الا ان الطلاق الواحد لا يتجزأ فيكمل
طلقتين وقال عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وكذا العدة منصف
في حق الامة فيكون حيضة ونصفا ولكن الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فكملت
حيضتين وكذلك القسم ينتصف فللحرة يومان وللامة يوم وقد روي انه عليه السلام
قال للحرة يومان من القسم وللامة يوم وينتصف الحد بالرق لان تغليظ الرق
العقوبة بتغليظ الجناية ولذا احتمال النعمة في حق شخص كانت جنايته على حق
المنعم اعظم من جناية من لم يحتمل النعمة في حقه ولما اثر الرق في تنصيف
النعم في حق العبد كان اثره في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب وتعالى الحد الذي يمكن تنصيفه واما
ما لم يمكن تنصيفه كالقطع في السرقة فالحر والعبد فيه سواء قال
وانتقصت قيمته نفسه لانه لما كان الرق منافيا لكمال الحال انتقصت
قيمة نفس العبد عن قيمة نفس الحر حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت على
عاقلة الجاني قيمته ولا تزاد على عشرة الاف درهم التي هي دية الحر بل ينقص
منها عشرة دراهم وفي الامة اذا زادت قيمتها على دية الحرة التي هي
خمسة الاف لا عشرة دراهم لقول ابن مسعود لا يبلغ قيمة العبد دية الحر
وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الامر في حكم المسموع عن النبي عليه السلام
ولان تنقيصها الكون نساد احظ في الشرع لكون نسا اقل المهر واقل ما يقطع به
يد السارق وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف والشافعي
رحمهما الله

تجب قيمته على العاقلة لا على العاقلة بالعمد ما بلغت لان معنى المالية في العبد راجح على معنى النفسية في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انتقصت عن الدية تجب القيمة وتجب للمولى وملك بني العبد بملكه ملك مال واذا كان المولى تجب ثمرة المالية تجب القيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب فانه اذا غصب العبد وقيمته الاف او اكثر وهلك في يده تجب قيمته بالغة ما بلغت بالاجماع وهي تشتمل اعتبار معنى النفسية اولى من اعتبار معنى المالية لانها الاصل والمالية قائمة بها واذا كان المعتبر في ايجاب القصاص حتى تعقل العاقلة وفي ايجاب الكفارة حتى تجب بدون قيمته معنى النفسية دون المالية ملكا في ايجاب المال واما النقص فلا يرد لان في المال رجح جانب المالية بالاجماع ويحقق هذا الموضع ان في العبد جهتين جهة المالية وجهة النفسية بحيث لم تتعدد اتلاف النفسية بعتق المالية صح الحق المولى كما في الخطا والغصب وجب صحة تعين النفسية زجرا عن الفساد كما في العمد بحيث يكون الطالب له بنفسه قد استقصى تصيرونها في مقابلة المال ومعادلة وتهذا ايلت عنها الكرامات البشرية واسقطت قيمتها ملالة التقاصي بها لان القصاص ينبني على المساواة وهي لا تنقطع طرف الحر بطرفه ولعوضه عوم ولعوضه به الحر بالحر والعبد بالعبد قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس حكاية عن ما كان في التوراة وما روي عن قوله عليه السلام تتكافأ دماؤهم اما مخصوص او المراد التساوي في الحرمة لما علم من انتفاء حرمة القيمة ومعاملتها بالمال فوظائفه اهل للتصرف في المال على نقصان قيمة نفسه ويعرين ان كمال الانسان في الاصالة وهي كمال المالكية والمالكية بمالكية المال ومالكية النكاح والعبد على ان لم يكن اهلا لمالكية المال رقبة لكنه اهل للتصرف فيه والاستحقاق ما لكية اليد عليه كما سنذكر لان المأذون اهل للتصرف ومالكية اليد على كسبه بنفسه فلذلك النقصان في العبد على المالكية التي هي مالكية المال ينتقص بدله من بدل الحر بالمال من النصف واما الانوثة فلما علم فيها الحصر في احد المالكية ما لكية وهو مالكية النكاح فانها مملكة مال رقبة ويدا وتصرفا لكن لا

يملك النكاح بل هي مملوكة فيه استقصى بدلها من بدل الحر بالنصف وفيه بحث لانه كما استقصى في حق العبد مالكية المال وكذا استقصى مالكية النكاح من كون الحر يملك اربعا والعبد اثنتين ومالكية الطلاق من الثلاث الى الاثنين فينبغي ان يستقص بدله بالنصف ايضا وهذا عندنا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال ولاستحقاق مالكية اليد عليه مذهبنا وقال الشافعي رحمه الله انه ليس باهل للتصرف ولا لاستحقاق اليد بنفسه لان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك فانه يحصل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج عن اهلية مالكية المال واذا لم يكن اهلا لمالكية المال لم يكن اهلا لما يكون المقصود منه الملك واذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا لان الاستحقاق لا يملك الا بالتصرف او بملك الرقبة وهو عدم كالاول فتعين انه ولكن يستفيد اهلية التصرف واليد باذن المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل وهو في الكتابة بمنزلة ويحتمل المأذون اهل للتصرف بنفسه لا بالاذن لان اهلية التصرف باللسان الناطق والعقل المميز وذلك لا يحتمل بالرق واذا كان اهلا للتصرف بنفسه يكون اهلا للملك اليد بنفسه لان المقصود من ملك اليد حكمه التصرف واذا كان اهلا لما هو المقصود يكون اهلا لما هو كالوسيلة اليه ولما كان المحجور عن التصرف لحق المولى لئلا يلزمه الضرر لو وقع بدون اذنه لا لعدم اهلية العبد بنفسه فاذا اذنه فقد رفع الحجر واسقط حقه فحصل له ملك اليد كالمكاتب الا ان الاذن غير لازم لانها يعوض ودين على لانه لخلوها عن العوض كالاعارة والعارية ولذلك لا يرجع في دينه الى المولى بخلاف الوكيل فانه يرجع في حق الحق الموكل فيحصل للعبد ما هو حكم الاصلي للملك وهو ملك اليد اذ به يمكنه التصرف بنفسه الذي هو المقصود من الملك دون ملك الرقبة فانه مشروع للتوصل الى ملك اليد فيكون كالوسيلة والوسائل زوائد فيكون كالاصل للعبد والزائد للمولى بخلاف العبد ثم ما ذكرنا بحث

الحكم الاصلي للعبد والزوال للمولى ثم قوله سواك وقوله تعالى سبحانه
ان يتصرف فيه العبد من دينه العبد الحر بمنعه الدين لا يتصاص ما ملكته
من ملكه الحر بالدين فالحاصل ان ملكه التصرف والذاتي اقوى من ملكه
الرقبة سيما غاية تعريضه للموضع وفيه بحث لان اصله التصرف بالدين
والعمل فيه لا يشترط وهذا يوقف شيء عنهما على الاخر ويبطل
بالحجر وكيف نفس ملك اليد شيئا فوقه وانما كان محجورا لحق المولى عني
تسليم ابهامه حتى يصح بالاذن ولئن سلمنا شيئا عنهما ولكن كيف يمكنه منه
ملك اليد عوض لان المنصوص من ملك اليد عكسه التصرف قلنا لم لا بلا عوض
يكفي فيه النيابة كما في الوكيل ولهذا لا يرجع في ديونه الى المولى الا رقبته
وكسبه وما بين ملك للمولى حتى يتعلق الدين بها عند الرجوع الى
المولى بخلاف الوكيل ولئن سلم ملك اليد واصله التصرف لكن ملك اليد
والتصرف للدين ما فيهما تكون للمولى وتعيبه في شانه حكمه ليس يكون
كما اصله الملك ويكون ملك الرقبة هاهنا فيما الذي هو المقصود الكلي
والمطلوب الاصلي من الملك من النوع الذي يتفرع على هذا الكلام ظاهر فيهم شرح م
عموم الاذن للانواع والاوقات وخصوصها فعندنا يعم حتى لو اذنه في
نوع من التجارة يكون ذلك اذنا في الانواع كلها ولو اذنه يوما او شهرا
كان ماذونا ابدا الا ان يحجر لانه لما كان اصلا للتصرف واليد بنفسه
كان الاذن وكالفك الحجر لعبد المكتسب فيكون اصلا في جميع التصرفات في
جميع الاوقات فان قيل ان اذنه في بعضه فان ما هي يثبت انتهى
للكتب او اعطاها فارغا الا انه يكون مكاتبا ولا يصير ماذونا مطلقا
بالاجماع قلنا لان ابتدا له فلو عم ابتدا بان لا يستحيله وقال
زفر والشافعي رحمهما الله انه ليس باهل للتصرف واليد بنفسه بل بالاذن منه
فكان يتصرف بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل فيختص
على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتنصيص
ولهذا قال ولان الملك لا يثبت للعبد بل للمولى كالوكيل
فان

فان الملك لا يثبت له بل للموكل ولهذا بعد الاذن والوكيل يتعلق بالمولى
فجعلنا العبد في الملك في مسائل مرض المولى وفي حكم ثمة الاذن بعامة حكم
مسائل الماذون الى الملك فيها كالوكيل عن اصله القسم الاول اما اذا
اذن لعبده في التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما كان في يده
من تجارة واشترى به وحابى في ذلك بغبن فاحش او يسير ثم مات
المولى يعتبر ذلك كله عند ابي حنيفة من ثلث مال المولى لان الملك لما كان
واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل وما يثبت للمولى ملكا
في الثلث يعتبر تصرف الماذون والوكيل من الكل الى الثلث كما اذا باشر
المولى بنفسه فان عنده يعتبر من الثلث وكذلك الحكم عندهما في المحاباة
بغبن يسير اما المحاباة بغبن فاحش فباطلة ولئن كان يخرج من الثلث الكل
لان الماذون عندهما لا يملك هذه المحاباة حتى لو باشر حالة صحة المولى كانت
ن باطلة ولو كان الذي حاباه العبد بعض ورثة المولى كانت محاباة باطلة بالاتفاق
لان مباشرة العبد كمباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة في بيعه
ولوارثه كما مر واقر الماذون في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة
قائمة او مستهلكة او عرض كل من دين التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته
يبدأ بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان فضل من رقبته
وكسبه شيء فهو للذي اقر له العبد لان رقبته وكسبه للمولى فاقراره فيه
كاقرار المولى ولو اقر المولى في مرضه كان دين الصحة مقدما فهذه مسئلة في
من المسائل وانما جعل الماذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى
بمنزلة الموكل حتى لا يعتبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر صحة العبد
مسئلة القسم الثاني ان العبد الماذون له اذا اذن لعبده في التجارة فحجر المولى
الاول لا ينحجر كالوكيل اذا وكل وقد قال له الموكل اعمل برايك لا ينعزل بعزل
الاول لان كل منهما يتصرف بحكم الحجر والعزل وتصرفاتهما قبل ذلك لا
يبطل بالحجر والعزل ولو مات المولى صار محجورا كما لو مات الموكل صار
معزولا لانه يتعلق حق الورثة ويشترط لصحة الحجر علم الماذون بالحجر كما

يشترط علم الوكيل بالعزل ولو حجر المأذون عن ملكه لم يبق للخاص ولاية
ان ينقض شيئا مما كان على عزيمه وقف كالاذن كالوكيل بالبيع ليس له ولاية نقض
الثمن بعد العزل ولو اذن للعبد في التجارة ثم حجر المولى حجرا مطلقا او ارتد
وقتل فيه او لحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا في هذه
المسائل وبطل ما حصل العبد كالوكيل في بقاء الاذن ولما اورد من نقضه
عامة المسائل التي يتعين هو ليس فيها كالوكيل مثل ما اذا باع المأذون
متاعا من رجل وبقي مقبضا ثم حجر عليه المولى ثم وجد المشتري بالمتاع عيبا
فالخصم فيه العبد لان ملك المولى في منافعه باق بعد الحجر وقد لزمه العهدة
مما باشر بسببه باذن المولى بخلاف الوكيل فانه لا حق للموكل فيه بعد العزل
قال ـــــ والرق لا يؤثر في عصمة الدم عصمة الذي هو حقه حقا
لصاحبه ولصاحب الشرع وهي الاثم نوعان عندنا مؤثمة وهي التي
يوجب الاثم على تقدير الازالة ولا يوجب الضمان اصلا وهو اما القصاص او
الدية كمن لم يسلم في دار الحرب قتله آخر لا يجب القصاص في العمد ولا الدية
في الخطأ ولكن يجب الكفارة والدية ومقومة وهي التي يوجب الاثم والضمان جميعا
فان كان عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية وذلك فيمن
كان متوطنا في دار الاسلام على وجه القرار دائما والاثم يرتفع في العصمتين
بالكفارة ان كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا والرق لا
يؤثر في عصمة الدم مؤثمة كانت او مقومة بالاسقاط والتنقيص ولهذا
يؤثر في قيمة الدم وبهذا حول ... كيف لا يؤثر وقد انتقصت قيمته
عن قيمة الحر كما مر وقال الشيخ ينتقص القيمة لا في العصمة لان العصمة المؤثمة
تثبت بالايمان والمقومة بدار الايمان اي بالاقامة بها والعبد في كل الامرين
ولذلك اي ولكون العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا
عندنا وقال الشافعي لا يقتل بل لا يجب لانعدام المماثلة بينهما فيما يبتنى عليه
القصاص وهو النفسية لان نفس الحر موصوفة بانواع الكرامات كما مر
وقد تمكن في العبد شبه المالية التي تحل بها الكرامات واضلعت

للنفسية بما يدل على انتقاص البدل كما مر لا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى
مع ان الانثى دون الذكر في استحقاق الكرامات وهذا انتقص بدل دمها
عن بدل دم الرجل لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس ولما ان
نفس العبد معصومة على الكمال مساوية لنفس الحر يدل عليه وجوب القصاص
بقتله اذا كان القاتل عبدا مثله ولو اختلت العصمة اورث ذلك شبهة الاباحة
فلا يجب القصاص بقتله اصلا ولا يعتبر تفاوت البدل لان الذكر يقتل
بالانثى مع تفاوت البدل وفيه بحث لان القصاص مبني على المساواة
والعبد حيا وللعبد ولئن لم يكن مساويا للحر فلا اقل من شبهة وحكم الذكر
والانثى ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه قال ـــــ واوجب
الرق نقصانا في الجهاد لانه لا يحل له الخروج الى الجهاد بدون اذن المولى وهذا ثابت
بالاجماع لان الرق كما نافى مالكية المال ينافي مالكية منافع بدنه لان بدنه
ملك للمولى ومنافعه قائمة به تابعة له وملك الاصل علة لملك التبع فكانت
منافعه ملكا له ولكن استثنى البدن عن ملك الشرع اي استثنى منافع بدنه عن
ملك مولاه في حق بعض العبادات التي لا يوجب بطلان حق المولى نظرا للعبد
كالصوم والصلاة واما ما فيه بطلان حق المولى فلم يستثن منافعه في الحج
والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بدون اذن المولى وهذا الى ان قال لان الرق
اوجب نقصانا في الجهاد لم يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة
سواء كان محجورا او مأذونا لان العبد ليس اهلا للجهاد بنفسه بل باذن المولى
فلا يستوي بينه وبين الحر الذي هو اهل الجهاد بنفسه فيعطى قليلا وهو الرضخ
فضالة بن عبيد ... عم كان يرضخ المماليك ولا يجعل السهم لهم
وانقطعت الولايات كلها متصل بقوله مثل الذمة والحل مثل ولاية
القضاء حتى الذمة والحل ثم شرع في بيان الولاية يعني لا تثبت الولايات
المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة وتزويج الصغار والصغائر والوراثة
للعبد لانها تبتنى على القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ الامر على الغير شاء او
ابى والرق عجز حكمي فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال لانه ليس له ولاية

على نفسه فكيف يكون على غيره فوقه ولهذا يصح امان العبد المأذون له في
القتال للكافر الحربي حتى لا يقتل عملا بقول ان الامان من باب الولاية لانه يمنع
تعرض العسكر المؤمن فكان فيه تنفيذ القول على العسكر وقد صح عن
المأذون فعلى صحة امانه ليست من اقسام الولاية لانه انما صح لانه اهل الجهاد
باذن المولى فصار شريكا للغزاة في نفوس اهل الحرب واموالهم وثبت في حقه
نصيبا منها واذا امن فقد اسقط حق نفسه من الغنيمة فلزمه حكم الامان ثم
تعدى الى الغير لضرورة صحته في حقه وعدم تجزيها مثل شهادته برؤية هلال
رمضان فانها ليست بولاية لانه الزام للصوم بنفسه ثم تعدى الى الغير ومثل
رواية الحديث وفيه بحث لانه يمكن ان يقال هذا ليس من الولاية لانه يطرق
التعدي ولا مدخل للاذن فيه فان دخل العبد المحجور في القتال حتى
المأذون في استحقاق الرضخ اذا قاتل فينبغي ان يصح امانه كما ذهب
اليه محمد وان لم يثبت له شركة في الغنيمة لضعفه قلنا انما لا يصح امانه
لانه ضرر في حق المولى بدون اذنه بخلاف المأذون فانه وعلى
هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية ما عدا المال من النكاح والدم
والحياة ولا يملكه العبد من التصرف لا يمنع ان يتعدى الى غيره ضرر في
البيع صح اقرار العبد محجورا كان او مأذونا بالحدود والقصاص عليه لانه
لما كان كالحر في حق الدم والحياة حتى لم يملك المولى اراقة دمه واتلاف حياته
ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص من تكون اقراره بالحدود والقصاص
ملاقيا حق نفسه فصار اصيلا فيصح كما يصح من الحر ولا يلزم صحته لزوم اتلاف
ماليته التي هي حق المولى لانه يثبت ضمنا للبيع كما في الامان بخلاف اقرار
العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه ملاقي حق الغير وهو المالية
قصدا لا يصح صحته ضرورة وفيه بحث لان الالتزام ما يسعه الضرر في كلهم
الالزام الضرر شرعا وعقلا كالحرج مع ايمان الزوج والسوق لا بالا
مع ضعف الشبهة فيهما بخلاف الامان فانه شركهم في حقوقهم لكنهم
بل الطريق انه لما تعارض الحقان رجح الغير مع اقرار العبد بالسرقة

المستهلكة ماذونا كان او محجورا يؤاخذ به ويجب القطع ولم يجب ضمان
المال وعند زفر رحمه الله لا يقطع عليه وضمانها للمالك في الحال ان كان
ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال باطل في حقه ان كان
ماخوذا بالضمان ينتقل الحجر وكذا في حق القطع ملاقي نفسه وكل الحجر بالاذن لم
يعبأ وجهها بدليل انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا فكذا اقراره بما
هو استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا ايضا ووجوب الحد عليه باعتبار انه
آدمي مخاطب لا باعتبار انه مال مملوك حتى يرد عليه الحجر والقتل وسوى هذا
المعنى كالحر ماذونا كان او محجورا او ليس الا يملك المولى الاقرار عليه بالقتل وما لا
يملك المولى على عبده فالعبد فيه بمنزلة الحر كالطلاق واقراره فيما يرجع الى
استحقاق الحق وكانما لو اقر الحر بالقتل يعني اذا اقر العبد المأذون بسرقة
مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه
لان اقراره في حق المال لاقى حق نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر فيصح
وفي حق القطع يصح عندنا خلافا لزفر رحمه الله لما مر وفي المحجور اختلاف
معروف بين اصحابنا رحمهم الله خلافا لزفر لما مر في صحة اقراره بسرقة مال
قائم بعينه حتى يقطع ويرد المال على المسروق منه وعند محمد رحمه الله
لا يصح اصلا فلا يجب القطع ولا الرد وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق
الحد دون المال فيقطع ويكون المال للمولى وهذا الاختلاف اذا
كذبه المولى وقال المال مالي واما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال بلا
خلاف وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه لا اثر لقبول اقراره في حق القطع لما
بينا انه في ذلك مثل الحر ومن ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا
لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وسوى اليسير
شيئا كان محض ضرورة كالوداع لعقد المؤمن فانه عتقه للمشتري ثم ادعى
البائع نسبه لانه عتقه نسب لنسب كالمحجور وبطل عتق المشتري فيه بالتضمين
تبعا للعتق ووجه قول محمد رحمه الله ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه مملوك
لمولاه وما في يده كانه في يد مولاه وهذا الواقعة بالغصب لا يصح فكذا اذا
بسرقة

واذا لم يصح اقراره في حق المالية بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع
في هذا المال لانه ملك لمولاه ولا في مال آخر لانه لم يقر بالسرقة فيه وفيه بحث
لان الاقرار حجة في حق المقر لا في حق الغير كما اذا اقر واحد بالزنا مع الاجنبية
وانكر الاخر فانه يحد دون الاخر ولا يقال لا يمكن ان يحد الزاني الا بالزنا الذي انكر الاخر
لانه لم يثبت الانكار ولا في زنا الغير لانه لم يقر به وبهذا النقض ولما على قول
ابي حنيفة رحمه الله ايضا فاطلق الاقوال قول ابي يوسف ووجه قول ابي يوسف رحمه الله
انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال المسروق فيه واقراره حجة في حق القطع لما
مر انه لا يتهم في ذلك دون المال لانه حق لمولاه فيثبت ما كان اقراره فيه حجة
دون الاخر لان احد الحكمين قد ينفصل عن الاخر اذ قد يثبت المال دون القطع
كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان وقد يثبت القطع دون المال
كما لو اقر بسرقة مال مستهلك قال ـــــ ولهذا اي ولان الرق
ينافي مالكية المال فلهذا كان جناية العبد خطأ الى العبد يصير جزاء الجناية يعني
يصير العبد للمجني عليه او لوليه جزاء الجناية حتى لا يجب شيء على المولى
بعد موت العبد الا ان يختار المولى الفداء بالارش لان الواجب في الجناية
الخطأ ضمان صلة اداء مال يجب بمقابلة ما ليس بمال كنفقة
الزوجات والمحارم والعبد ليس باهل لها لانها مبنية على الهبة وهذه لا تجب
عليه نفقة الاقارب وهو معنى قوله لان العبد ليس من ضمان ما ليس بمال
ولا عاقلة له بالاجماع تجب عليهم ولا يمكن اهداره لحرمة الدم والعبد اهل تحمل
الشرع رقبته مقام الارش الا ان يختار المولى فداه فحينئذ يصير الواجب عليه بدلا
الى الاصل وهو الارش في الخطأ عند ابي حنيفة رحمه الله لان الاصل في
موجب الجناية خطأ الفداء كما اذا كان الجاني حرا او لشرع ثم في العقل
الخطأ وجبه صلة الى اسبابها وانما يصار الى رقبة العبد لعدم المال
فاذا اختار الفداء رجع الى الاصل واذا رجع الى الاصل فلا يبطل
بالافلاس الى الاعادة بافلاس المولى الى الرقبة وعندهما يصير الواجب
بمنزلة الحوالة كان العبد احال الواجب على المولى فيعود بالافلاس الى

رقبته

بالافلاس

رقبته كما في الحوالة المقيدة والاصل ان المولى احال الى الرقبة وعندهما
اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤدي به الى ولي الجناية كان الارش
دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة رحمه الله لا سبيل لولي
عليه وعندهما ان اعطى الفداء والا دفع العبد الى الاولياء الا ان
يتبعوا المولى بالفداء فانه حينئذ لم يكن لهم ان يرجعوا بعد ذلك على
العبد ووجه قولهما ان الاصل ان يكون الجاني مصروفا الى جنايته كما
في العمد وانما صير الى الارش في الخطأ لما كان لكان الجاني حرا فالعمد رد
الدفع فكان اختيار المولى الفداء انتقالا من الاصل الى العارض فكان بمعنى
الحوالة فكان صاحب الحق احيل على المولى فيعاد بالافلاس الى الاصل
كما في سائر الحوالات قال ـــــ ولما المرض المرض ضعيف
جني البدن عن طبعه مخرج لكنه ولا اغماء لانهما انما صفتين
للبدن يحبس بهما البدن والمضعف بالنوم والكلي لانهما طبيعتان ومن لا
ينافي ثبوت الحكم عليه سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة
او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الزوجات والاولاد والعبد او
لا كثبوت الملك الكامل والملك بالبيع والهبة ولا اهلية العبارة لانه لا
يخل بالعقل فيصح نكاح المريض وطلاقه وبيعه وشراؤه ولبيان
وسائر ما يتعلق بالعبارة ولما لم يكن المرض منافيا للاهلية كان ينبغي
ان لا يتعلق به حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسبب حق الغير لكنه لما كان
سببا للموت بواسطة ترادف الالام والضعف والموت علة لخلافة الوارث
والغريم في المال لان الموت يبطل اهلية الملك فيخلفه اقرب الناس اليه
ويخرب الذمة فيصير المال للذي هو محل قضاء الدين فيتعلق بالدين ما يتعلق
الغريم في المال كان المرض من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله فيكون تعلق ح
سببا لحجر اضافة الى التعلق فيكون من اسباب الحجر لكان صيانة لحق
الوارث والغرماء فيثبت الحجر بالمرض اذا اتصل به الموت مستندا الى
اول المرض لانه سبب لا يقتصر على الموت هو صيانة حق الوارث والغرماء

وهو يتعلق بالثلثين من حق الوارث لتعلق حقهم بهذا القدر وبجميع المال
في حق الغرماء إن كان الدين مستغرقا ولا يثبت الحجر عما لا يتعلق به حق
الغرماء والوارث وهو ما زاد على الثلث إن لم يكن له وارث أو على ما فضل عما
بقي من الدين إن كان أو على جميع المال إن لم يكن عليه دين وما يتعلق به
حاجة المريض ولم يتعلق به حق الغير كالنفقة وأجرة الطبيب والنكاح
بمهر المثل ونحوها ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت أنه متصل به أو لا
لا يثبت الحجر بالشك إذ الأصل الإطلاق وكل تصرف واقع من المريض يحتمل
الفسخ كالهبة وبيع المحاباة يجب القول بصحته في الحال ثم يتدارك
الحجر وأمكن التدارك بالنقض ينفسخ والنقض لو اتصل بالموت ويصح لكونه
إلى الفسخ وكل تصرف لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالإعتاق
إذا وقع على حق غريم أو وارث بأن أعتق المريض عبدا من ماله
المستغرق بدين أو بوارث كالعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله يحكم
على المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته وفي سائر
أحكامه وإذا لم يكن إعتاقه على حق غريم أو وارث بأن كان في المال وفاء نتح
بالدين وهو يخرج من الثلث نفذ في الحال لعدم تعلق حق الغير به بخلاف
إعتاق الراهن فإنه مع تعلق حق الغير به وهو المرتهن ينفذ في الحال
لأن حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك
الرقبة وصحة الإعتاق مبنية على ملك الرقبة دون ملك اليد فلهذا صح
إعتاقه لا يبقى مع انتفاء اليد لبقاء ملك الرقبة وكان القياس أن
لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال بدون عوض مالي كالنفقة والصدقة
ونحوهما وأداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكاة والصدقة الفطر والكفارات
ونحوها والوصية لأنه ليس بأهل للصلة ولأداء الحقوق المالية لما ذكرنا
أن المرض سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر وهذه
الأشياء من باب التبرع ولا يصح من المريض لكونه محجورا عليه كما لا يصح
من العبد والصبي إلا أن الشرع جوز ذلك من الثلث نظرا له فإن الإنسان
مغرور

مغرور بأمله مقصر في عمله فيحتاج عند ظهور أمارات الموت إلى تلافي ما فرط
فيه فجعل الشارع له الثلث ليتدارك به بعض ما قصر فيه لقوله عليه السلام إن الله
تصدق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة على أعمالكم فضعوها حيث
شئتم فإن ـــــــ ولما تولى الشرع الإيصاء للورثة إلى المورث
كان الإيصاء للورثة في ابتداء الإسلام مفوضا إلى المريض لقوله تعالى
كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين
بالمعروف وكان يجري في ذلك ميل إلى البعض وحرمان للبعض فنسخ
ذلك بقوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم الآية بعين حق كل ذي حق وبين النبي
عليه السلام ذلك بقوله إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث فتولى الشرع
إيصاء الورثة وأبطل إيصاء المريض لهم بسبب عجز العبد عن معرفة الحكمة والمصلحة كما
قال الله تعالى لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا ولما نسخ الشرع إيصاء
المريض وتولاه بنفسه بنسخ نحو نسخ القبلة إلى الكعبة بطل إيصاء في
كل صورة ومعنى وحقيقة وشبهة سواء كان الإيصاء من ثلث المال الذي هو حقه أو
من جميع المال لأن الشرع لما نهى عن إيصال المال النفع إلى وارثه من ماله صار
صورة إيصال النفع ومعناه وحقيقته وشبهته سواء لأن الصورة والشبهة
ملحقان بالحقيقة في موضع التحريم ثم بين أمثلة هذه الأشياء فقال الصورة
مع المريض من بعض الورثة شيئا من أعيان التركة فإنه لا يصح أصلا عند
أبي حنيفة رحمه الله سواء كان بمثل القيمة أو لم يكن وعندهما يصح بمثل القيمة
إذ ليس فيه إبطال شيء مما يتعلق به حق الورثة وهو المالية كما إذا باع من أجنبي
وماله أنه بأنه آثر بعض ورثته بعين من أعيان ماله وهو محجور عن ذلك
لحق باقي الورثة كالوصي بأن يعطي أحدهم شيئا من الثلث بنصيبه من
الميراث وهذا لأن حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم
حتى لو أراد بعضهم أن يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك إلا برضا
رضا الورثة فيه إيصاله صورة من حيث أنه آثاره بالعين ولئن لم يكن
فيه إيثار لاستبداد العوض منه فإن الإيصاء معنى كالإقرار بأن أقر المريض إذا

او بعض اولادن لولديه لا يصح عندنا خلافا للشافعي فعلو لك كان له لغرض
ايصال النفع الى الوارث فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا لها
صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقراره له بقبض عوض
ومثال حقيقة طامس فلهذا لم يذكره المصنف ومثال الشبهة ما اذا باع
المريض الحنطة الجيدة بالردية او الفضة الجيدة بالردية من وارثه وهو
على ان لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن طائف الكيل الى الجنس
دل على ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة
بالجنس فتصير جيدة ساوه بها سوا وتتقوم عند المقابلة بغير الجنس فيتقوم
الجودة في حق الورثة وان كانت المقابلة بالجنس دفعا للضرر عنهم كما
تتقوم في حق الصغار والمجانين دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو
باع ملك اليتيم من نفسه او من غيره بتقويم الجودة فيه حتى لم يجز مع الكساد
فيه بالردي من جنسه اصلا لكن اما هنا لو باع الجيد بالردي من اجنبي يعتبر وجهندا
خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لا يعتبر خروجه من جميع المال
فذا وقعه بحث لان تعلق الشرع في الاتهام الى الثلث لا يجوز وصيته للوارث
من الثلث فان قيل لعموم نصوص لا وصية لوارث علت بعد المحجور
بالثلث لسياق الحديث وهو قوله ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا
وصية لوارث ولعطايا الكل انما يحجر الثلث ولعله لا الضار له وهو عام
المنع للعبيد وهو لاشيا لعيب كذلك مكيف في المنسوخ قال
ولما الحيض والنفاس فالحيض لغة عبارة عن الدم الخارج من القبل تعالى
حاضت الارنب اذا خرج منها دم وفي الشرع عبارة عن الدم الذي
ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر والمعتبر بقوله رحم المرأة عن الدم
والرعاف الخارج عن الجراحات وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم
وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فانه في حكم المرض ولذا يعتبر تبرعاتها في حكم
المريضة حتى اعتبر من الثلث وبالصغر عن دم تراه بنت تسع سنين
فانه ليس بحيض في الشرع والنفاس للدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة

ومما الا

ومما لا ينفك ان الطفلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية للاداء لانهما لا يخلان
بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرة البدن لكن لا يجوز اداء الصوم
والصلوة معهما وهذا في الصلوة قياس وفي الصوم على خلاف
القياس لانه يصح من الحدث الاصغر والاكبر الا انه روي عن النبي عم
انه قال لها حين تدع الصوم والصلوة ويسقط الصلوة بالكلية دون
الصوم فانه يجب قضاؤه لان اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثرها
عشرة ايام والنفاس اكثر من الحيض عادة فيكثر الصلوة
فيهما فيلزم الحرج في قضائها والحرج مدفوع شرعا بالنص ما جعل
عليكم في الدين من حرج ولا حرج في قضاء الصوم لانه يتساوى الاداء في
عدم الاضاعة مع مثله قال — واما الموت المنافي فهو عجز خالص
اي ليس فيه جهة القدرة اصلا بخلاف المرض والجنون والرق والصغر
ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الآخرة اما احكام الدنيا فاربعة
احدها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم الثاني ما شرع عليه لحاجة
غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجته كما يجي
الكل اما الاول وهو من باب التكليف فيسقط عنه لفوات غرضه وهو الاداء
عن اختيار فيسقط عنه الزكوة الواجبة عليه حتى لا يجب اداؤها من التركة
لان المقصود في حقوق الله تعالى انما هو الفعل عندنا وقد فات وقال الشافعي
رح يجب من تركته لان المقصود هو المال دون الفعل حتى لو ظفر
الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة ويسقط به الزكوة عنه
كما في دين العبد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة عنه وكذا
حكم سائر القرب في السقوط لفوات الاداء عن اختيار وانما بقي عليه الاثم
لان الاثم من احكام الآخرة وهو يلحق بالاحياء فيه كما يجي بعده وما شرع عليه
لحاجة غيره فهو بيان القسم الثاني وهو انه ان كان حقا متعلقا بالعين
او بالذمة فان كان كتعلق الراهن بالمرهون وتعلق الآجر بالمستأجر
وتعلق المالك بالمغصوب وتعلق البائع بالمبيع وتعلق الموصى له

بوديعه

تأمل

بقي بقاء الحبس على العين اذ المذكور لان فعل العبد في العين غير مقصود
اذ المقصود في حقوق العباد هو المال يبقى حق العبد فيها وان
فات الفعل وان كان متعلقا بالذمة فلا بد من ان يكون وصية بطريق الصلة
او لم يكن كوجوب الولية بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بمجرد
ذمة الميت بعد الموت شرعا ما لم ينضم اليها مال او ما يؤكد الذمة
وهو ذمة الكفيل ومع تصحيح منه المقترن كالمجتمعة يبقى الدين وان
لم يكن المال ولا الكفيل لا يبقى الدين فيه وهذا هو لان ذمة الميت لا
تحمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة لا يصح الكفالة عن الميت اذا لم
يترك منه مال او كفيل اذ خراب الذمة وعدم المال والكفيل يعني الدين
كان ساقطا في احكام الدنيا لفوات محله ولا يلزم على ما ذكرنا صحة الكفالة
عن العبد المحجور اذا اقر بالدين وكفل عنه رجل صح وبعضه منه حتى لا
يطالب بالدين لان ذمته كاملة في حق نفسه لانه حي عاقل بالغ مكلف
يمكن مطالبته بان يصدقه المولى في ذلك الدين يطالب في الحال او يعتقه
يطالب بعد العتق وضم تصحح كفالته بخلاف الميت فيه وانما ضمت الذمة
المالية في حق المولى حولت عما نال وبعد له لما لحقه منه في حقه يعني
ان لا يحصم مالية الرقبة اليها الا ضمنا اليها الدين كما في الحر وقد مر انه يجب
فاجاب بانه انما ضمت مالية الرقبة الى الذمة لا ضمان الدين في حق المولى
ليمكن استيفاء الدين من المال التي هي حق المولى اذا طولب الدين في
حقه لا لان ذمته ليست بكاملة في حق نفسه وقال ابو يوسف ومحمد
والشافعي يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا او كفيلا لان الدين
واجب عليه بعد موته ولهذا يطالبه في الاخرة ولو طولب له مال يطالبه في الحال
ولو تبرع احد عن الميت بالاداء يبقى حق الاستيفاء قلنا لا نسلم انه يطالب
به في الدنيا لانه خرب ذمته ولا مال ولا كفيل فكيف يصح المطالبة هذا
اذا لم يكن المتعلق بالذمة بطريق الصلة اما اذا كان بطريق الصلة
كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لحال الذمة

فوق

فوق ظلها بالرق والرق يمنع وجوب الصلات فبالموت اولى ولهذا لا
ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له وشرع
الوصية ليصح الله فيه فيصححها نظرا له ـــــ واما الذي
شرع له في القسم الثالث الذي شرع للعبد وهو القسم الثالث بناء على
حاجته لانه مخلوق عاجز محتاج والموت ناشئ عن العجز فلا ينافي الحاجة
فشرع له ما تندفع به حاجته يبقى له ما كان مشروعا له لحاجته ما
تنقضي به حاجته ولهذا قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز
اقوى منها كما ان لباسه حال حياته مقدم على الدين حتى لم يكن للغرماء
ان ينزعوا ثيابه لمساس حاجته اليها وانما يقدم التجهيز على الدين
اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كما في المرهون والمستأجر
والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق احق
بالعين واولى بها من صرفها الى التجهيز ثم بعد الجهاز ديونه ثم الوصية
وانما قدم الدين على الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان استيفاء
الواجب اهم من التبرع ثم بعد الدين وصاياه من ثلث ماله وانما قدم وصاياه
على الميراث اذا لم يجاوز الثلث لان الشرع نظر له وقطع حق الوارث
عن الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حياته وسد الحاجة اقوى
من الحاجة الى خلافة الوارث عنه في المال فيقدم على الميراث كيف وقد
نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجبت له
ثبت المواريث بطريق الخلافة عن الميت لاقرب الناس اليه ليكون
استيفاء ملك الميت بمنزلة استيفائه بنفسه فيكون نظرا له متعلق بالحج
الى ثبت تلك الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع راجع اليه
في الكل كما عرفت وبهذا الى وبقاء ما يقتضي به الحاجة بقيت الكتابة
بعد موت المولى بلا خلاف لان المولى محتاج الى ذلك لانها اعتاق ومع
يحصل له الخلاص من العقاب لقوله عليه السلام من اعتق رقبة اعتق الله بكل
عضو منها عضوا منه من النار وكذلك بقيت الكتابة لقضاء ديونه وشح

الورثة وكذا تبقى الكتابة بعد موت المكاتب اذا ترك منه مالاً يفي ببدل
كتابته عن مال لاي مال يفي ببدل كتابته فيؤدى بدل كتابته منه ويحكم
بحريته في آخر جزء من اجزاء حياته حتى يكون الباقي من ماله ميراثاً لورثته
ويعتق اولاده المولودون في حال كتابته والمشترون في حال كتابته وهذا
عندنا وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال زيد بن ثابت رضي الله
مذا، عنه ينفسخ الكتابة بموت المكاتب والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي رحـ
وحاجة المكاتب الى الحرية ظاهرة لانه انما يجد بها شرف الاحرار ويطلب الشرف
في اولاده ويبقى ماله لورثته ولئن لم يبق له مال يفي بكتابته لكن يبقى له اولاد
مولودون او مشترون حالة الكتابة يؤدى الباقي مما في ايديهم ومكاسبهم
ويعتق الكل ولئن لم يترك مالاً ولا ولداً يموت عبداً بالاجماع فرع وقولنا
عطف على قوله يبقى له ولبقاء ما تنقضي به حاجته بعد الكتابة
وقولنا الا النكاح المراد به المرأة يغسل زوجها بعد الموت عندنا لان الزوج
مالك والزوجة مملوكة بالنكاح وملك النكاح يرتفع بالموت ويبقى العدة وهي
حق النكاح وانه يقوم مقامه في حل المس والنظر في خاصة حاجته
حالة الموت وهي الغسل بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يجز لزوجها ان يغسلها
لان النكاح ارتفع ولم يبق للزوج عدة كتعلق المرأة في العدة فلا يبقى
له حل المس والنظر وهي مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت اذ
الميت لم يبق محلاً للتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا يمكن ابقاؤها
حكماً لحاجة المرأة كما في حق الارث لان المملوكية شرعت صلة للمملوك
لا مقابلة وقال الشافعي رحـ يجوز للرجل ان يغسل امرأته قال
وبهذا الوجه قلنا اذا كان ما شرع للعبد يبقى بعد موته بقدر ما ينقضي
به حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالاً اما بالصلح
او بعفو بعض الورثة او بشبهة حتى تقضى منه ديونه ووصاياه ويجري منه م
فيه سهام الورثة كما في التركة وان كان الاصل وهو القصاص ثبت
للورثة ابتداء لا له لانه يثبت للميت ثم انتقل اليهم كما في سائر الحقوق ودل

لان القصاص شرع لدرك الثار وتشفي الصدور والميت لم يبق اهلاً لهذه
الاشياء ولا حاجة له اليها وهذا اشارة الى القسم الرابع بل يحتاج
الى ما يصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ
وصاياه وتبدل المال وسبب القصاص انعقد للمقتول لانه لحق المقتول
لان المتلف نفسه وهي حقه لكن ثبوت القصاص عند انقضاء الحياة
فلم يثبت اصلاً لانه لم يكن له موجب ابتداء للولي القائم مقامه على
سبيل الخلافة كما ثبت الملك للمولى في كسب العبد المأذون ابتداء
لا على سبيل الخلافة عن العبد والاصل انه انعقد للمقتول صح عفوه عنه
قبل انقضاء الحياة والاصل انه يخلف الوارث عنه ابتداء صح عفو الوارث
قبل موت المجروح واذا ثبت انه للورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال
المبدل للقصاص ايضاً للورثة ابتداء من غير ان يثبت للميت في حق
ومن غير ان يجري فيه سهامه كاملاً للخلف لا عارية لا اصل في الحكم
لان الخلف يصلح لحوائج الميت فيجعل كسائر التركة حتى يقدم حق الميت
فيه على حق الورثة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال
لاختلاف، كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية عندنا باختلاف حاليهما وهو ان
الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث فكذا هنا قال وأما
للغير م الاحكام الاخرى احكام الاخرة فنوعه ما يجب له على الغير بظلم الغير عليه
من الحقوق المالية والبدنية والعرضية وما يجب عليه من الحقوق بظلمه
على الغير وهذا لان من احكام الدنيا واسباب الاحكام الاخروية وما للقاء
الثواب الكلي بواسطة الايمان والطاعات والحركات وبليات الدنيا
وما للقاء من العذاب والملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات
وهذا ان من احكام الاخرة ولذا في حق الميت كالاحكام حكم الاحياء
لان القبر للميت بالنسبة الى حياة الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل
بالنسبة الى صنع الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحلول
بعد الفناء والاحكام الاخرى وكان للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى الاحكام

الآخرة كما أن للصبي حكم الإحياء فيما يرجع إلى أحكام الدنيا حتى صح
له الوصية وهو قول العراق لأن القبر لهم منها روضة من رياض الجنة أو
حفرة من حفر النيران حـ فصل في العوارض المكتسبة
العوارض المكتسبة نوعان من العبد على نفسه ومن غيره عليه أما الأول
فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر وأما الثاني فالإكراه ا ه
وتفسير الجهل بأنه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه واعترضوا عليه
بأن الجهل قد يكون بالمعدوم والمعدوم ليس بشيء ودلنا أن المعدوم ليس
بشيء في الخارج وأما في الذهن فلا ادراكه نفي ضروري يدل عليه قوله تعالى
إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون وقوله ولا تقولن لشيء إني
فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله أو يسمى الشيء بالمعنى وقيل الجهل عدم
العلم عما من شأنه العلم احترازا عن الجمادات والحيوانات فإنها لا
توصف بالجهل مع تحقق عدم العلم مثال ثم الجهل أربعة أنواع جهل
باطل بلا شبهة لا يصلح عذرا في الآخرة وجهل دونه لكنه أيضا
باطل لا يصلح عذرا في الآخرة وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا أما
الأول وهو الجهل الباطل الذي لا يصلح عذرا في الآخرة فهو الكفر بالله وبالرسول
لأنه مكابرة وجحود وبما لا إنكار مع حصول العلم ووضوح الدليل قال
الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ولو قال الملحدي
علمه عند الناس بعد دعوى المدعي أنا الحق لا يكون ذلك الجهل إلا
منه وفيه بحث لأن الآية دلت على خلو الجحود عن العلم ولا الكافر
ذكر بعده بكون المعجزة كذلك لعنه لكن وصف الجهل به لا يناسب تعريف
الجهل والمكابرة مناسبة لأنها تطلق على الإنكار مع وضوح الدليل
فالكفر مكابرة بعد وضوح الدلائل الدالة على وحدانية الله تعالى وكمال
عظمته وألوهيته وربوبيته بحيث لا يخفى على العقلاء وكذا الدلائل معجزة
الرسول من القرآن وغيره من الأخبار الدالة على نبوته لاشتمالها
على العلوم والحكم التي لا ينبغي كلام أحد من الحكماء والعلماء فلذلك

لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه في الآخرة إنما قيد بقوله في الآخرة لأنهم
اختلفوا في اعتقاد الكافر على خلاف حكم الإسلام فقال أبو حنيفة
رحمه الله إنها تصلح دافعة للتعرض وذا نوع دليل الشرع في
الأحكام التي تحتمل التغير حتى يجعل الخطاب قاصرا عنهم في أحكام الدنيا
تركناهم على الجهل وتمهيد العقاب في الآخرة لقوله تعالى إنما نملي لهم ليزدادوا
إثما وأما في حكم لا يحتمل التبدل فلا يصح لا يعطى للكفر حكم الدفع أصلا
فجعل الخطاب بتحريم الخمر كأنه غير نازل في حقهم في أحكام الدنيا من
التقوم ولحاق الضمان وجواز البيع وما أشبه ذلك وكذا المجوس وجعل
نكاح المحارم منهم حكم الصحة حتى إذا وطئها بذلك ثم أسلما كانا
محصنين لو قذفا يحد قاذفهما وإذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح
قضي بها عنده وأما الشافعي فجعل اعتقادهم دافعا للتعرض لا غير
حتى لا يحد الذي يشرب الخمر أما سائر الأحكام فلا تثبت فإن قلت الجهل
أصلي لقوله تعالى والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا فكيف
يكون مكتسبا والمكتسب الذي إنما هو العلم الذي هو ضده قلت لما
يكون العبد متمكنا من إزالته ولم يزله يكون مكتسبا له بكونه على إزالته وقيل
الجهل أيضا من مخالفة الدلائل الشرعية والعقلية اتباعا للهوى كما
لأصحاب الجهل يكون مكتسبا قال وجهل هو دونه لكنه من
جهل الكافر بمنزلة القسم الثاني من الجهل وهو دون الأول لكنه
لا يصلح عذرا في الآخرة أيضا كالأول وهو جهل صاحب الهوى في صفات
الله تعالى مثل جهل المعتزلة بالصفات فإنهم أنكروها حقيقة إذ قالوا
إن الله عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر كذا في
سائر الصفات وهذا الجهل وإن كان دون جهل الكافر لأنه إنما نشأ
لغلوهم في التوحيد مستدلين بأن الله تعالى تنزه عن الشركة في
الذات كيف فإن كانت له صفات لكانت قديمة لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى فيلزم تعدد الذات والإثبات للأغيار في الأزل ينافي التوحيد

لكنه جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح
الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تع انزله بعلمه ان الله
هو الرزاق ذو القوة المتين والسماء بنيناها بايد الله لدو وحصل
على التماس الى غير ذلك من الآيات فانها دالة على الصفات وبيان الآلات
واما العقل فلان العالم مشتق من العلم فلا يتصور تحققه بدون العلم ومن
لم يكن له العلم يكون اطلاق العالم عليه بطريق اللغو او المجاز كما يسمى
الولد عالما والمعتق عينا وكذا في باقي الصفات ومنافي التوحيد
ان يكون حادثا او جزءا لا انه مستقل بنفسه لا ان يكون صفات قائمة بذاته و
كذا جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله تع وزواله عنه
مشبهين لله تع بخلقه وصفاته وهذا دليل لشانهم اسند الا الاعوص تع
وجاء دليل مثل منظرف كالان ما سمي في اطلاع العام وما سقاله يحقق المتعلق
بدون المتعلق كالارادة بلا مراد والعلم بلا معلوم كالعلم يكون
التعقل المعين موجودا الان والخطاب بلا مخاطب لكنه جهل باطل لوضوح
الدليل على خلاف ما زعموا لان حذف المضاف لغة شايع فيقدر امر ربك
او رحمة ربك لان صريح العقل دال على تنزهه عن التشبيه والجهة
واستحالة النفي على الله تع وكونه محلا للحوادث وخلوه عما هو كمال
موصوفا بضده ولا الكلام لن يكون لذاته والمراد حادثا بان يكون
المراد موجودا في حين معين وجاز العلم في الازل بكون الشخص موجودا
في الوقت الفلاني لان الله تع منزه عن الزمان كما هو منزه عن المكان
فلا يكون له ماض ولا حال ولا مستقبل لان هذه من خواص الزمانيات
فعلم كل شيء بحسب زمانه وحاله كما هو وكذا الحكم الخطاب ولولا التعلق
لس في كتب القوم ذكرناه في كتاب الصحائف في شرحه وكذا جهلهم
باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر
والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك
وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين عن النار وانكارهم اياها ومثل

لانكار الجهمية خلود الجنة واهلها والنار واهلها فجهلهما باطل لان الدلايل الناطقة
بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تقبل التاويل فالجهل
بها لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر وكذا وجهل الباغي لانه
مخالف يعني كذا جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام ظانا انه
على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد لا يصلح
عذرا لانه مخالف للدليل الواضح لان الامام المسلم اذا كان عادلا
يكون على الحق ولا يجوز مخالفته بالاجماع ولان لم يكن له تاويل مخالفة حكم
النصوص وذلك مثل الخوارج الذين خرجوا على علي رضي الله عنه زعما منهم
ان عسكر معاوية لما عجزوا في القتال عن عسكر علي رضي الله عنه جعلوا
المصاحف على رؤس الرماح وقالوا بيننا وبينكم كتاب الله ندعوكم الى
العمل به فاجاب علي رضي الله عنه وامتنعوا عن القتال ثم التزموا عليا على
ان ياخذوا الحكمين من كل جانب من اهل الحكمان على الامامة هو الامام وكان
علي رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى لم يحتج اصحابه عليه معتقدين ان ياخذ الا الخالف
الامامة علي رضي الله عنه بعث الحكمان تواطئهم على ذلك ليسقط المخالفة
من الجانبين فاختير من جانب علي رضي الله عنه ابو موسى الاشعري وكان من
شيوخ الصحابة وكان رجلا سليم القلب ومن جانب معاوية عمرو بن العاص
وكان رجلا داهيا مكارا فقال لابي موسى الطريق ان نعزلهما اولا
ثم نعين عليا ولعن عنهما فقبل ابو موسى وقال لابي موسى انت
اكبر سني فاعزل عليا اولا فصعد ابو موسى المنبر فحمد الله ودعا
للمؤمنين والمؤمنات وذكر العشرة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال
اني عزلت عليا من الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبعي فنزل ثم صعد
عمرو فحمد الله تع ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر العشرة ثم
اخرج خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية في الخلافة
كما ادخلت خاتمي هذا في اصبعي وعرف اصحاب علي رضي الله عنه مكرهم وقام
اكثرهم فخرج على علي رضي الله عنه قريب من اثني عشر الف رجل منهم

عسكره زاعمين ان عليا ليس على الحق ولا لما كان راضيا بالحكم
ولانه ترك حكم الله وأطاع حكم المحكمين وهو معصية فيصير بها كافرا نعوذ بالله العظيم
الخوارج وزعموا ان الذين كفروه وهذا منهم جهل باطل لمخالفته للدليل
الواضح لان امامته علي رضي الله عنه ثبتت باعتبار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار
كما ثبت لعامة من قبله ولقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وقد استشهد علي
رضي الله عنه على راس ثلثين سنة من وفاة النبي عليه السلام وانما رضي بالحكم اعتمادا على
انه لا يخالفه لقصد ظهور حقية امامته وتسكين الفتنة والرضا بحكم الحاكم
فيما لا نص فيه اجمع عليه المسلمون على جوازه منصوص عليه في الكتاب
فلم يكن معصية وهذا الجهل وهو جهل صاحب الهوى وجهل الباغي
لما كان متاولا بالقرآن كان دون جهل الكافر وهو لما كان من المسلمين
او ممن ينتحل الاسلام اي يتخذ الاسلام نحلة اي ديانة بان يدعي انه مسلم وان
خرج عن الاسلام كغلاة الروافض في دعوى غلط جبريل او في تسمية علي
من آلهة اصغر وغلاة المجسمة لزمنا مناظرته والزامه فقول الحق ... لانه
يعتقد الاسلام ظاهرا ويسلم انه حق فامكن مناظرته والزامه الحجة عليه
فلم يعمل بتاويله الفاسد بخلاف الكافر فانه لم يسلم الاسلام ولا ادلته
فلا تعقد مناظرته بادلة الاسلام لكن الباغي الاموال والدماء بتاويل لكن
ما ثبت الذين كفروا الحكم باجتهاد منهم في حقهم كما حكمنا بالامام الحسن في
الكافر باعتقاد انه لا يلزمه الحجة الاسلامية فلهذا قلنا ان الباغي
اذا اتلف مال العادل او نفسه او قتله لا يضمن كما لو اتلفه عند ...
ولاية الالزام وكذلك سائر الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم
وولاية الالزام باقية عليه فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام
بالحجة لحلول الالزام عن الفاسد والحكم يبنى باعتبار الفاسد فوجب ان يعمل
تاويله الفاسد في حق الاعراض يضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لو
تو... اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فان الباغي ياثم ولو
كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع بدل اهل ... فان

بادبا في الدين وحب حد على صاحبه فاق —— وكذلك اي ومثل
جهل صاحب الهوى وجهل الباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب
او السنة المشهورة او عمل بالسنة الغريبة على خلافهما مردود باطل
ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد كان المريسي وداود
الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد
متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال كنا نبيع امهات
الاولاد على عهد رسول الله وهذا مخالف للمالكية والحنفية بالبيع بل الولاء
معلوم فيها بتعين فلا يفسخ بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا
يجوز بيعها بدلالة قوله عليه السلام اعتق ولدها وقوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها
فهي معتقة عن دبر منه وكان عمر رضي الله عنه ينادي على المنبر الا ان بيع امهات
الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها العرب
الثابا بالقبول وانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها فكان القول
بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل
الفتوى بحل متروك التسمية عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل
مؤمن وبالقياس على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومثل نفي القصاص بالقسامة اذا
وجد القتيل في محلة ولا يدري قاتله بل القسامة على اهل المحلة
والدية على عاقلتهم عندنا لا يجب القصاص بحال وقال مالك واحمد
والشافعي في القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة
ظاهرة يحلف الولي بان بعض اهل المحلة قتلوه باعتبار اللوث ونعني
اللوث ان يكون عليه علامة القتل او يكون مشهورا بعداوته لم
يحلف الولي خمسين يمينا بالله انه قتله عمدا فيستحق القاتل وهذا
مخالف للاخبار المشهورة لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على
من انكر ومثل القضاء بشاهد ويمين اي العقوبة حيث القضاء
بشاهد واحد ويمين المدعي عملا بما روي ان النبي عليه السلام قضى بذلك

مخالف للكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى قوله
ذلك ادنى ان لا ترتابوا وللحديث المشهور وهو قوله عم البينة على
المدعي واليمين على من انكر في نفس المسائل ونظائرها كثيرة لكنهم
على القياس فكذلك عمل بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة وان
اعتمد على الحكم بالغريب من السنة على خلافهما او خلاف
لصحتها فيكون فاسدا ايضا ———— والنوع الثالث جهل يصلح
شبهة لان شبهة دارية للحد وما يترجح فيه معنى العقوبة من الكفارات
وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او
السنة المعقولة او في موضع الشبهة او في موضع الاشتباه ولئن لم
يكن موضع الاجتهاد كالصائم المحتجم في رمضان اذا افطر على ظن ان
الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهل حصل في موضع الاجتهاد
لكن يشترط ان يكون ظنه معتمدا على فتوى فقيه بالفساد كفتوى
الاوزاعي ان الحجامة تفسد الصوم فيصلح شبهة في سقوط الكفارة وكذا
اذا بلغه حديث الحجامة وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف
تاويله فلا تجب الكفارة عليه عند محمد خلافا لابي يوسف واما اذا لم
يكن شيء منهما بل احتجم وظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا على ذلك
الظن فعليه القضاء والكفارة باتفاق علمائنا فوجبت لانه جهل في موضع
الاجتهاد اي موضع الاختلاف قوله ومن فروع مسائل الجهل في موضع
الاشتباه الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل تسمى شبهة
الاشتباه لانها تنشا من الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة الحكمية
والاولى هي ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد
فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعي
المنافي للحرمة في ذاته مع تخلف الحكم عنه لمانع اتصل به وهذا
النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط هو
الدليل الشرعي وذلك لا يتوقف على ظنه وعلى هذا مسائل القسم ظن م

الاول

محط

كالاول وطي الرجل جارية ابنه او جارية امه او وطي الرجل جارية امرأته
وقال ظننت انها تحل لي لا يحد عندنا وقال زفر يحد لكن
وطي جارية اخيه وقال ظننت انها تحل لي وليس الاعتقاد يمكن مثل
بين م شبهة الاشتباه لان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمنافع دائرة بينهم
وهذا لانتقال شهادة البعض على البعض فيورث هذا الاتصال شبهة الحل
بخلاف جارية اخيه او اخته لما بينه المنافع ومثال القسم الثاني وطي الاب
جارية ابنه فانه لا يحد وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة
نشات من الدليل الشرعي وهو قوله عم انت ومالك لابيك وهو دليل
ثابت لانه لا يترك حقيقته بالاجماع فنشات منه شبهة في المحل فيكون الظن
وعدمه سواء في سقوط الحد ونحوه ———— والنوع الرابع جهل يصلح
عذرا الجهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام يكون
عذرا في الاحكام حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان
عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما بعد العلم بهما وقال زفر
يجب عليه قضاؤهما لان بقبول الاسلام صار ملتزما للاحكام ولكن قصر عنه
خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب
كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ولنا ان الخطاب خفي في حقه لعدم
بلوغه اليه فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من
قبل خفاء الدليل في نفسه بخلاف من اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة
ولم يعلم وجوبها كان عليه قضاؤها اذا علم لانه في دار شيوع الاحكام
ووجود الجماعات وتمكنه السؤال عن احكام الاسلام فتركه السؤال
والطلب تقصير منه فلا يعذر كمن لم يطلب الماء في العمران ظانا ان الماء
معدوم فتيمم وصلى والماء موجود لم تجز صلوته لانه مقصر بترك الطلب
في موضع الماء غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب في الفلاة على ظن عدم الماء
نخ فتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر بترك الطلب في الفلا
لانه موضع عدم الماء ظاهرا او في ظنه كجهل من اسلم في دار الحرب جهل

الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالإذن وسيأتي في العزل والحجر فإنه
لا يصير وكيلا ومأذونا قبل علمه بالوكالة ولا العبد مأذونا قبل علمه بذلك
وحتى لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى حتى لو وكله ببيع شيء فباعه
الوكيل قبل العلم بالوكالة فهي فاسدة لكن لم يضمن شيئا ولو وكله
بشراء شيء بعينه ولم يعلم واشتراه لنفسه يصح وبعد العلم لا يصح
ولو باع شيئا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف
على إجازته كبيع الفضولي وذلك لأن في الإطلاق نوع إلزام والإلزام
على المطلق وهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم
والتسلم والطلب والمنازعة ويمتنع على الوكيل شراء شيء وكله الموكل
بشرائه بعينه ويصح بيع شيء وكله ببيعه ممن لا تقبل شهادته له كابنه وابنه
ويطالب العبد بعيب بعض فإنه بعد الإذن ولم يكن مطالبا بها قبل الإذن
وإذا كان كذلك فلا يثبت حكم الوكالة والإذن قبل علمهما لدفع الضرر عنهما
لأنه لا يثبت حكم الشرع في حق المكلف قبل علمه به فبطريق الأولى أن لا يلزم حكم
العبد على غيره قبل العلم وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر
بالحجر عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بسبب العزل والحجر إذ الوكيل
يتصرف على أن يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على أن يقضي
دينه من كسبه أو رقبته وبالعزل والحجر يلزم تصرف الوكيل على نفسه ويتأخر
دين العبد إلى ما بعد العتق من خالص ملكه وفيه ضرر فلا يحكم
فيتوقف ثبوته على العلم فكذلك وجهل الشفيع بالبيع بجهله
حال يكون عذرا حتى إذا علم بالبيع بعد زمان تثبت له الشفعة وجهل
المولى بجناية العبد عذر لأن العبد إذا جنى جناية خطأ يكون المولى
مخيرا بين الدفع والفداء بالأرش فلما تصرف المولى فيه بعد ذلك الجناية
بالبيع أو الإعتاق ونحوهما بعد العلم بجنايته يصير مختارا للفداء وإن
لم يعلم بالجناية والتصرف فيه بالبيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل
يجب عليه ما هو الأقل من القيمة والأرش ويصير جهله بالجناية عذرا

وكذا

وكذا جهل البكر البالغة بإنكاح الولي يكون عذرا لها حتى إذا سكتت
قبل العلم بالإنكاح يكون لها الخيار بعد العلم أما إذا سكتت بعد العلم
يكون ذلك رضا ولا يبقى لها الخيار وذلك لأن دليل العلم خفي في حق هؤلاء
لأن هذه الأمور لا تكون مشهورة وليس بيد صاحب الولاية بالبيع بالجناية والولي
بالإنكاح فلا يلزم العلم للشفيع والمولى والمرأة بهذه الأمور في كل واحد منها
الإلزام ضرر حيث يلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع وعلى المولى
الدفع أو الفداء وعلى المرأة أحكام النكاح بالإنكاح فيتوقف ثبوت
هذه الأمور على العلم كما في سائر أحكام الشرع وهذا يشترط في الذي
يعلمه إذا كان فضوليا العدد والعدالة لأن في هذا إلزاما كما هو في سائر
أقسام الشرع وما لم يكن فيه إلزام لا يشترط فيه العدد والعدالة كما في
الإعلام بالوكالة والإذن فيه ولأمة المنكوحة خيار العتق إذا أعتقت
الأمة المنكوحة يثبت لها الخيار لزيادة الملك للزوج ولها أن
فارقته لقوله عليه السلام لبريرة حين عتقت ملكت بضعك فاختاري وهذا الخيار
عند أبي آخر المجلس لأنه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج
وسمي هذا خيار العتاقة فإن لم تعلم بالإعتاق أو علمته ولكن لم تعلم
ثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس
حصل لها فيه العلم بعد ذلك لأنها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها
والجهل يصلح عذرا للدفع ولأن دليل العلم بالخيار خفي في حقها لأنها
مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة أحكام الشرع فلا يقوم اشتهار
الدليل في دار الإسلام مقام العلم وكذا دليل العلم بالإعتاق
لأن المولى يستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الإخبار وكذا علمها
بثبوت الخيار بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف أنه إذا زوج
الصغير أو الصغيرة غير الأب والجد من الأولياء كالأخ والعم صح النكاح ولكل
منهما الخيار عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله إذا بلغ لأن التزويج صدر
ممن هو قاصر الشفقة بالنسبة إلى الأب فاحتمل أن يقصر في إصلاح سو

الولاية في المال يثبت لهما الخيار اذا ملكا امرهما وبعضهما بالبلوغ كالامة
اذا اعتقت كما عرف وفي حكم هذا اشار البلوغ فاذا بلغت الصغيرة بكرا
فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان هذا الجهل عذرا حتى لا يجعل
سكوتها رضا ويكون لها الخيار بعد السكوت كما لا يجعل في الصبي
لخفاء الدليل اذا زوجها الولي مستبدا بالانكاح ولو علمت بالنكاح ولم تعلم
بالخيار لم تعذر ويجعل سكوتها رضا لان دليل العلم بالخيار في
حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وعدم
المانع من التعلم واما اذا بلغت ثيبا وعلمت بالنكاح لا يبطل خيارها
بالسكوت لان سكوت الثيب ليس برضى فافهم واما السكر
وهو علة لعوارض لعلة السرور على العقل فيخرج العقل الكامل
بما لا يوصف السرور كما لا يمنع ويورث اللحم وغير ذلك لان مبتلى
العقل يكون من قبيل الكمون لا السكر وهذا استثنى حال سكر ومنه الى
الجنون عالبا لكن حكمهما في الشرع ولهذا ثم السكر نوعان سكر
طريقه مباح كما في شرب الدواء للتداوي وحل لبن الرماك وعلى
قول ابي حنيفة اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل
وسكر به وشرب المكره بالقتل وشرب المضطر بان شربها للعطش
وهذا النوع من السكر بمنزلة الاغماء فلا يصح طلاقه وعتاقه وسائر
تصرفاته لانه ليس من جنس اللهو والمحظور حتى يعد غفلة كما في النوع
الثاني بل هو في حكم المرض فلا يكون مخاطبا بالاداء وسكر طريقه
محظور وهو السكر الحاصل بشرب كل محرم من الاشربة وغيرها كشرب
الخمر المسكر او نبيذ التمر المطبوخ المعتق ان سكر منه وان كان حلالا
عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لكن بشرط عدم السكر وكذا
شرب الادوية الا انها تثلث المسكرات وهذا النوع من السكر لا ينافي
الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب متعلق بحال السكر لانه منع

عن القربان من الصلوة حالة السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك
الحالة ولان هذا الخطاب لو كان في حالة الصحو لا يكون حالة السكر منافيه
للخطاب وان كان في الصحو متعلقا بحالة السكر فكذا لا يكون منافيه ولا
لصار كانه قيل لهم اذا سكرتم فخرجتم من ان يتعلق بكم الخطاب فلا تصلوا الان
الواو للحال كما يقال للعاقل اذا زال عقلك فلا تفعل كذا وفساده واضح
فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما وتنفذ تصرفاته
كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار
والاستقراض وتزويج الولد الصغير وغيرها لانه مخاطب كالصاحي
اذ بالسكر لا ينعدم عقله فان قلت السكر يخرج عن استعمال العقل
وفهم الخطاب كالنوم والاغماء فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتأخر كما في النائم
والمغمى عليه قلنا عدم الفهم ان كان بآفة سماوية او ضرورية يصلح عذرا
في سقوط الخطاب واما ذا حصل من وقت الفهم لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ويحرج
وان كان من العبد بتفصيل المعصية على تمادله لعله يتم الخطاب متوجها
عليه وذلك لانه اضاع فهمه بتعصيه على وجه غير مشروع فيستحق التكليف
متوجها عليه في حق الاثم وان لم يتوجه للاداء فيستحق التكليف بالعقاب
في حقه ولو كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء وفيه بحث لان الخطاب
من لا يفهم قبيحا مخالف للنص والعقل واما النص فقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج واما العقل فلانه
عبث كخطاب الجماد فلا يليق بالحكيم وكيف يا جاهل زجرا وخطاب في القرآن
بالنهي الى ما هو السكر عند بقاء فهم مضطرب مثيرا الى ان السكر
الفهم يقول لا حتى تعلموا ما تقولون كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم
ما تقول وحتى يكون هذا الخطاب عاما للنوعين فلا يلزم تخصيص عموم الكتاب
معمول عن معقول ولكن لا يسمع منه الا ما كان ما فاته الا يصح منه حتى لو اتكلم
بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن منه امرأته استحسانا وفي القياس
وهو قول ابي يوسف انه تبين امرأته لانه مخاطب كالصاحي في اعتبار

اقواله وافعاله كما مر وذلك لا استحسان ان الردة انما تبتنى على
كان عن قصد وهو منتف في حقه فيجعل كانه لم يتكلم بها كما لو تكلم
بها الصاحي خطأ بخلاف تكلم الهازل بها لانه يكفر صلاة عن قصد وهو
استخفافا بالدين فيعتبر فان قلت لما جعل السكر المحظور عذرا
في الردة حتى لم يمنع صحتها قلت يجعل عذرا اي غير مانع لنفاذها قلت
لان عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لان السكر
جعل عذرا فيها بخلاف ما يبتنى على القصد من الاحكام مثل الطلاق
والعتاق والعقود لان ركن التصرف قد يحقق فيها من الاهل
مضافا الى المحل فيصح القول بصحتها وفيه بحث لان الاهل
قوله ولا اقرار بالحدود اي لا يؤاخذ باقراره باسباب الحدود اي الحدود الخالصة لله تعالى مثل
حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى فان الاقرار بشيء من
هذه الحدود لم يؤاخذ به لان الرجوع عن الاقرار بحقوق الله صحيح وقد
قام دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يكاد يثبت على شيء بما يقول
لان السكر انما يكون متحققا لو وصل الى هذا الحد وهو عدم الثبات
على قول واختلاط الكلام فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل
الرجوع من الاقرار ولا يعمل فيما لا يحتمل كالاقرار بحد القذف والقصاص
لانهما من حقوق العباد اذ صريح الرجوع لا يبطله فدليله وهو السكر
اولى ان لا يبطله ولحق بقوله لا الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه يؤخذ
بافعاله حتى لو زنى في السكر يحد اذا صحا ولا يتمسك بالسكر لشبهة دارئة
لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف وكذا
في سائر ما باشره من سائر اسباب الحدود ويقوم الحاكم عن الاقرار بحد
القذف والقصاص وجميع ما لا يحتمل الرجوع لشان الى
ان الكافر اذا اسلم في حالة السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود
الركن وهو القول مرجحا جانب الاسلام كما في المكره
بالاسلام ان الردة غير صحيحة في السكر فلا يمكن ابطالها بما يمنع

سوتها

سوتها قال واما الهزل فتفسيره اللعب اي لغة وفي الاصطلاح
ان يراد بالشيء ما وضع له وفيه بحث لانه يدخل فيه المجاز اذ يراد به غير
ما وضع له والمجاز ليس بهزل لوروده في كلام الله تعالى وكلام رسوله عم
واستحالة الهزل في كلامهما فان قلت ليس المراد بالوضع ههنا
وضع اللغة بل وضع العقل لان الكلام موضوع عقلا للافادة فالمعنى
حقيقة كان او مجازا قلت هو خلاف المعروف في الاصطلاح فلا يجوز
في التعريف والصواب ان الهزل هو ان لا يراد باللفظ معنى وهو
ضد الجد وهو ان يراد به معنى ولما كان الهازل يتكلم بما يريد به من
اختيار صحيح ورضا ثم يتكلم بالردة بان يتكلم بكلمة الكفر هازلا لان
ذلك استخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما
يريد به ما قصد به المعنى بخلاف المكره على الكفر اذا اجرى كلمة
الكفر على لسانه حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم لان
المتكلم بكلمة الكفر وهو يثبت الكفر جميعا فصار كان المباشر لم يوجد
منه وفيه بحث لانه لما لم يكن راضيا بالكفر ولا يكون له اختيار الكفر وهو
موضوع متعلق بالايمان وان كان في مثله نوع مساهلة وهو الذي
لا يجوز ان يحكم بارتداده وان باحه هذه وهو حقيقة بل ينشق
لان ما لا يكون اعتقاده واختياره لا يكون كفرا وقد نهى النبي عليه السلام عن
تكفير اهل القبلة وقال من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل
ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله
في ذمته قوله لكنه اي لكن الهزل ينافي الاختيار بالحكم ما يراد به
والرضا به اي شرط الخيار في البيع فان قيل الطرفين بعت واشتريت
يكون باختيارهما ورضاهما لكن ينعدم الاختيار والرضا في
الحكم وهو ثبوت الملك فكذا في الهزل يوجد الاختيار والرضا
في حق السبب لا في حق الحكم لان الهزل في البيع بمنزلة كما في
شرط الخيار لا بعينه فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا اثر

فيما لا يحتمل كالطلاق والعتاق والاصل ان الهزل لما كان بدون
الاختيار والرضا وكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على
الاختيار والرضا كالطلاق والعتاق يثبت مع الهزل وكل حكم
يتعلق بالاختيار والرضا لا يثبت معه ثم جملة ما يجري فيه الهزل
ثلاثة انواع الانشاءات والاخبارات عنه وما يتعلق بالاعتقاد
وكل منها على وجهين لان الانشاء اما ان يحتمل النقض او لا يحتمل
وما يتعلق بالاعتقاد اما حسن كالايمان او قبيح كالردة والقسم
الاول وهو الانشاء الذي يحتمل النقض على ثلاثة اوجه لانه اما ان دخل
الهزل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او جنسه وكل منها على
اربعة اوجه لانهما بعد العقد اما متفقان على انه كان بناء
على الهزل او على انه بعد الاعراض عنه او على انه لم يحضرهما شيء كان بناء
من البناء والاعراض عند العقد او مختلفان في البناء والاعراض
وفي الثالث كل منها وبعد ان ما ذكرنا حكم في الوجه الاول وهو ما اذا تبانيا
في اصل البيع واتفقا على البناء فان تواضعا في السر على ان يعقد
البيع عند الملأ ظاهرا لا حقيقة واشهدا عليه فعقدا يعقد البيع
فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع
عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ العتق لان الملك غير
ثابت بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث يثبت الملك
عند القبض لان الرضا بالحكم ثم الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة
ولم يوجد في الهزل وصار اتفاقهما على الهزل بمنزلة شرط الخيار
لهما ابدا لكونهما راضيين بمباشرة السبب غير راضيين بحكمه ابدا كما
في الخيار المؤبد لكن باع عبدا على انهما بالخيار ابدا او على انه بالخيار
ابدا ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك يستحق الخيار المؤبد
على احتمال الجواز فكذا لا يثبت الملك ثم بعد القبض فكذا هنا لا
يثبت فان نقض احدهما البيع ينتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض

كالطلاق والعتاق ... والاخبار ... النقض

منفرد به ولو اجازه بعدهما وسكت الآخر لم يجز عليه كما في شرط الخيار
لان المخير يسقط خياره ولا يلزم منه سقوط خيار الآخر ولو اسقاطه
وان اجازاه جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا للحكم لعدم اختيارهما
الحكم وقد اختارا ذلك بالاجازة لكن عند ابي حنيفة رحمه الله يجب
ان تكون وقت الاجازة مقيدا بالثلث حتى لو اجازاه في الثلث صح العقد
وبعده لا يصح كما في خيار المؤبد لو اسقطاه في الثلث صح وبعده لا يصح
لتقرر الفساد بما مضى من الخيار كذا هنا وعندهما لا يتقيد وقت
الاجازة بالثلث عندهما واما ان اتفقا على الاعراض او على انه لم
يحضرهما شيء او اختلفا فسيجيء حيث نقول ثم لما فرغ المصنف ومن هنا
بحث وهو ان في خيار الشرط يكونان راضيين بانعقاد البيع في
الحال وثبوت الملك بعد سقوط الخيار بخلاف صورة الهزل فانهما غير
راضيين لا بانعقاد البيع ولا بثبوت الملك اصلا فكيف يكون مثله
قلت ... ولو تواضعا على البيع بالف درهم او بمائة دينار مثلا
فان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على الهزل من الوجهين الاخرين
وهما الذي يعني لا بقدر البدل او بجنسه اما الاول فبان تواضعا
على البيع بالفي درهم ظاهرا على ان الثمن الف فهزلا فان اتفقا على
الاعراض كان الثمن الفين بالاتفاق وان اتفقا على البناء
على المواضعة فالثمن الفان عند ابي حنيفة رحمه الله في اصح الروايتين ثمن
عنه وهي الاصح وعندهما ينعقد بالف درهم وهو رواية محمد عن
ابي حنيفة رحمه الله لانهما قصدا التسمية بذكر الالف ولا حاجة في صحة العقد
الى اعتبار تسميتها الذي هو هزل لانها تبع على الالف وكان
ذكرهما وسكوته عنه سواء كما في النكاح ولابي حنيفة رحمه الله ان ذكر
الالف للخارج في البيع يقتضي شرطا فاسدا وهو الثمن وهو ليس مقتضيا لقبول
العقد ونفع لاحد المتعاقدين او فيهما نصيب كما قالوا يفسد
بيعا بالف بشرط ان يقبل الالف الآخر ومثل هذا الشرط مفسد

للبيع ولئن لم يكن له طالب كما اذا جمع بين حر وعبد في بيع وبقل
ولم يتصل الثمن فانه يعقد البيع في العبد ولئن كانا ينتفعان على
صحة المقصود البيع واذا وقع التعارض بين المواضعة بالجد
في اصل العقد وبين المواضعة بالهزل في وصف العقد كان اعتبار بالهزل
الجد في الاصل يوجب صحة العقد واعتبار الهزل في الوصف
في الثمن لان الثمن تابع للبيع كالوصف يوجب الفساد فكان العمل
في الجد بالوصف في اصل العقد اولى لان الوصف لا يعارض الاصل بخلاف
النكاح فانه لا ينعقد بالشرط الفاسد حتى لا اقل بالاجماع وكذا الكلام
فيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الجد هو الاصل عندك ن
فالعمل به اولى وعندهما الاصل هو المواضعة لما فيهما من المصالح فكان
العمل بها احق وهذا الردي لطرف الشرط المفسد للبيع ما يكون فيه
ضرر لاحدهما واما اذا لم يكن فلا كمن باع دابة بشرط ان يعلفها المشتري
كل يوم او عبدا بشرط ان يحفظه من جنايته وامثال ذلك فانه جائز بالاجماع ع
لا سيما اذا كان فيه مع عدم الضرر منفعة والمواضعة كذلك اذ ليس فيه ضرر
لهما مع تحقق الانتفاع لكونها امرا معتادا بين الناس لمصالحهم في صيانة الظلمة
عن اموالهم وعن ذلك على ان فيه الدلالة يجب بركة ما هو جبار له المال بالمال
عن تراض الا ان هو حقيقة البيع الذي هو مبادلة مال بمال بتراض مع لزوم ضرر
طام من سولون لا نقص على المشتري من غير تراضيهما لكونهما تعارفا بينهم الحجة
ح ٢ الملكوم وذلك على صحة كل قياس بسبب الشرط يغيره الفاسد لا يعود البدل
اما اذا اخر لا نحسبه بان تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن
الف درهم فان البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على
البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا وبعد الاستحسان
والقياس ان البيع فاسد لانهما قصدا الهزل بما سميا وبذكره في العقد
ما قصدا ان يكون ثمنا او لا يكون الذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل فيه
فيصح العقد بلا ثمن ووجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل

وبما قصدا الجد في اصل العقد بلا ذكر صح وذلك بان تعاقدا عقد البيع
بما سميا من البدل والفرق بين الصورتين لابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان الثمن
الذي هو الالف في الاول مذكور في ضمن الالفين فلا يبقى العقد بدون ذكر الثمن وهنا
غير مذكور في ضمن مائة دينار وهذا الوجه حيث يكون قيمة مائة دينار الف درهم
اما اذا لم يكن بكون قدر البدل وجنسه مختلفين ووجه ما ذكرنا من تركيل المبالغة
المرتبة تعرف بالمرضية فاكتف ولو ذكرا في النكاح دنانير لاثبات الذي
ح يحتمل الفسخ ولا ما لا يحتمل الفسخ فلبيان انواع ما كان المال فيه تبعا مثل النكاح
لان مقصود كل من المتعاقدين في الاصل حل الاستمتاع بالاخر ومقصود الازدواج
دون المال وما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال ولا مال فيه
اصلا كالطلاق الخالي من المال ولا اولى على ان اتفقا او اختلفا الهزل باصله او
بقدر البدل او بجنسه وكل واحد على اربعة اوجه كما في البيع فان هزلا بجنس
البدل بان ذكرا في النكاح دنانير على ان الدراهم فان اتفقا على البناء
وجب مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سميا في العقد مع الهزل
بذكراه لا يحمل الملك وما تواضعا لم يكن صار قد لم يكن في العقد والمسمى لا يجب على
بدون التسمية واذا لم يثبت ولطل صار كانه تزوجها على غير مهر فيجب لها
مهر مثلها وبدل لان النكاح يثبت بدون تسمية المهر بخلاف البيع فانه لا يصح
الا بتسمية الثمن فيجب لا عراض عن المواضعة ولاعتبار التسمية ضرورة ولئن
تواضعا بقدر البدل بان تواضع الرجل مع المرأة ووليها او مع وليها دونها
في السر ان يتزوجها بالف وظهر العلانية الفين فتزوجها على الفين علانية يكون
النكاح جائزا ويكون المهر الفين ان اتفقا على الاعراض والعالان اتفقا على
البناء فالاتفاق لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالفين وبطل ذلك لا يحتمل
الهزل بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة في هذا الوجه حيث جعل الالفين
عنده لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل شرط فاسد والشرط الفاسد
يؤثر في فساد البيع ولا يؤثر في النكاح لان اصل العقد لا يقبل الصداق وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فروى محمد عن ابي حنيفة ان النكاح جائز بالف

البيع ويرى ان يرجع عنه لم المهر الفاسد وان هزلا باصل النكاح بان تواضعا
مع المرأة ووليها على النكاح هزلا وحضر الشهود هذه المواضعة ثم تزوجها
كان الهزل باطلا والنكاح لازما ولولا ما سمينا من الحديث المذكور في الكتاب
وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله عليه السلام
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين والعفو عن القصاص
من قبيل الاعتاق لانه احياء كالاعتاق ولا عتاق مذكور في الحديث في بعض
الروايات والنذر في معنى اليمين من حيث انه التزام شيء كاليمين التزام البر والنذر
الشارع اختار للسبب الرضى به دون حكمه كما مر وحكم هذه الاسباب التي
العلل لا تحتمل الرد والتراخي لانها لا تحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي
بخيار الشرط والتعليق بالشروط لان خيار الشرط يبطلها والتعليق
يوجب العلية عند وجود الشرط وعنده يحقق الحكم فلا تراخي وكذا الطلاق
المضاف الى وقت وبهذا الاسم حكمهما الى وقت الايجاب كما استثنى في البيع
شرط الخيار ذلك ___ واما المال فيه مقصود اشار الى هذا النوع
الثاني من الاقسام المذكورة وهو مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم
العمد فذلك منقسم على الاوجه الثلاثة لان الهزل باصله او بقدر البدل او
جنسه فالطرف لا يرفعه لان الاباء او الاعراض او عدم حضور شيء او
الاختلاف والمسئلة بكون المال مقصود في هذا النوع كونه مذكورا فيه
النص مطلوبا بخلاف النكاح فانه قد يوجد بدون تسمية المال والمطلوب
على الاستمتاع كما مر وعندهما لا يؤثر الهزل في هذا النوع فيلزم التصرف
ويجب المال في جميع الوجوه وعند ابي حنيفة يتوقف الاوجه الثلاثة على
البناء حتى اوقع ما يوقع التصرف الى اسقاط الهزل ومنع لزوم المال
في الكل بناء على اصل وهو ان الهزل بمنزلة شرط الخيار بلا خلاف
بينهم كما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف في العقد
من جانب الزوج فانه اقالة الطلاق على كراهة فكانه مالك ان يملك
المال المسمى بانطالق وبهذا لا يملك الرجوع وقبولها شرطي ذلك

التصرف كسائر الشروط وهي لا تحتمل الخيار ولهذا لم يحتمل خيار الشرط
لا يحتمل الهزل ايضا وفيه بحث لان تصرف الزوج كذلك ثم يلزم مع هذا وجانبها
منه الشرا فجاز فيه خيار الشرط فيجب المسمى لكن بحث المسمى
عندهما وكذا اعتبار لما تواضعا عليه وصار المسمى كالذي لا يحتمل
الفسخ تبعا لثبوته في ضمن ما لا يحتمل الفسخ وهو الطلاق في الخلع
لان الطلاق هزلا لا يؤثر بالاتفاق والتزام المال كذلك هو يؤثر فيه الهزل
بالاتفاق كما في البيع والاجارة والمال في ضمن الشيء تابع له كما هو حكمه وحكمه
لا يؤثر فيه الهزل ايضا كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن حيث لها حكم
حكم الرهن فلزمت بلزومه حتى لا يملك الراهن او المرتهن نقضها
فان قلت فلم لا يكون المال في هذا النوع مقصودا فكيف يكون تبعا وليس يلزم
انه تبع فيه لكن لا يلزم ان الهزل لا يؤثر فيه فان المال تابع في النكاح والهزل
لا يؤثر فيه وقد اثر في المال حتى كان الحكم المهر الفاسد لا مثل او يعتبر
البدل دون النفس قلت المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقد واما
في حق ثبوت العقد فهو تابع للطلاق او العتاق او الصلح الذي هو مقصود
العقد لانه بمنزلة الشرط والشروط اتباع فاخذ الاصل فلا يؤثر فيه
الهزل واما في النكاح فله نوع اصالة في حق الثبوت بدليل انه يثبت الثبوت
على اشتراط العاقد لان يثبت بدون الذكر ومع التصريح للنفي صحيحا واذا
كان كذلك يكون له اعتبار واصالة في حق الثبوت فيعتبر حكم الهزل
فيؤثر فيه الهزل كما يؤثر في سائر الاموال وفيه بحث لان المال مقصود في هذا
العقد واساس له لان العاقد يبني العقد عليه فله اصالة في نفس العقد
والمال غير مقصود في النكاح وانما المقصود هو الاستمتاع والازدواج
كما مر والمال انما تأكد بعد انعقاده فهذا اولى بالتبعية وعند ابي حنيفة
يحتمل خيار الشرط ويحتمل الهزل ايضا ويتوقف الطلاق على اختيار
المرأة فكل حال اي سواء هزلا بالاصل او بالقدر او بالجنس يتوقف
على البناء لان الهزل بمنزلة خيار الشرط باتفاقهم كما مر ونص عن ابي حنيفة

في جامع الصغير لو ان رجلا قال لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على
انك بالخيار فقالت قبلت ان ردت الطلاق في الثلاثة الايام بطل
الطلاق وان اجازت الطلاق في الثلاثة او لم ترد حتى مضت
الثلاثة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فكذلك هاهنا اي في الهزل
لانه لما قبل خيار الشرط قبل الهزل وذلك لان جانب المرأة في الخلع
يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها رجعت
قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل
كما في البيع فيصح فيه شرط الخيار ولو قيل انه يشبه الشرا لانه تملك النفس
بالعوض لكان اظهر والتحقيق ان الخلع من جانب الزوج اسقاط كالاعتاق ومن
جانب المرأة معاوضة تشبه الشرا ان كانت البداية من الزوج وتشبه البيع ان كانت
من المرأة وعلى التقديرين يحتمل خيار الشرط وهو لكنه لا يمكن جواز خيار الشرط
عن مقدر بالثلاث في الخلع وامثاله عنده حتى لو اشترط الخيار اكثر من ثلاث
جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع موافق القياس لانه يمين على الشرط و
الشرط يناسبه بخلاف البيع فانه غير مبني على الشرط لكنه لما ثبت بالنص مقدرا
بالثلاث وجب اعتباره في المنصوص عليه واذا اتفقا على البناء اي ... الثلاثة
من الاحوال واصل التصرف او بعدد البدل او بجنسه واما اذا اتفقا على وجه
الثلاثة على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء منهما او اختلفا فالتصرف
لازم والمسمى لازم بالاتفاق لبطلان الهزل عندهما وعند ابي حنيفة على واجب
الهزل الذي هو طارئ لا اصل فحصل الاختلاف في ثلاثة اوجه من اثني عشر
وحصل الاتفاق في تسعة مع اختلاف التخريج فيه وكذلك هذا في نظاير
من الاعتاق بالمال والصلح عن دم العمد يعني الكل سوا في الحكم والكلام
كما ذكرنا ثم لما فرغ الشيخ من العمل بالمواضعة فيما هو فرع الهزل وهو يحتمل النقض
كالبيع والاجارة وما كان المال فيه مقصودا فيه اذا اتفقا على بناء التصرف على
المواضعة واذا اتفقا على الاعراض فلا اثر للهزل بالاتفاق واما اذا
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند التكلم او اختلفا في البناء والاعراض فعلى

العقد

التفريع على العقد فيما اذا لم يحضرهما شيء لان العقد هو الاصل وحمل التعاقد
قول من يدعي الجد والاعراض فيما اذا اختلفا في قول الشيخ حسبه هو الاصل
في العقود الشرعية اللزوم فمن يدعي الاعراض فهو متمسك بالاصل وكان
القول قوله وعندهما العمل بالمواضعة اولى فكان القول قول من يدعي
البناء لانه متعارف للمصالح كما بينا ذلك ——— واما الاقرار كما تواضعا
على ان يقرا انهما تبايعا هذا العقد امس بالف درهم وما كان بينهما في الحقيقة
فاقر احدهما البائع للمشتري فكذلك يجعل على هذا الوجه كذلك او قال
الآخر صدقت فليس هذا بيع لان الاقرار خبر والخبر عنه اذا لم يكن واقعا
بعينه بالاخبار واقعا ولو اتفقا على ان البيع الذي هو لازم بعد ذلك لا اثبات لا
لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد فلا
تنفذ الاجازة لانه لو صنعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح
لم يكن ذلك طلاقا ولا عتاقا ولا نكاحا ولو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة
لم يكن ذلك طلاقا ولا عتاقا ولا نكاحا ديانة وبين الله ... لكن القاضي لا يصدق
في الطلاق والعتاق على انه كذب وقتئذ الفرق بين الاقرار والانشاء في هذه
التصرفات صحيح الهزل فيه وكذلك تسليم الشفعة اي وكذا الاقرار تسليم الشفعة
طلب الشفعة يحصل بثلث طلبات طلب المواثبة وهو ان يطلب حين علم البيع على
الفور اي طلبت الشفعة او اطلبها حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعته
والثاني طلب التقرير والاشهاد وهو ان يقوم عن مجلس المواثبة ويشهد على البائع
او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة يقول ان فلانا اشترى
هذا الموضع وانا شفيعه وقد طلبت الشفعة واطلبها الان فاشهدوا على
ذلك وبهذا الطلب تتقرر شفعته حتى لا تبطل بتاخير طلب الخصومة بعد ذلك
في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة والتملك بعد طلب المواثبة والاشهاد
لو سلم بها لا يكون التسليم باطلا والشفعة باقية لان التسليم من جنس
ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد الطلب على انه بالخيار
ثلاثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان الخيار يمنع الرضا به فيبطل

التسليم وكذا الهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار
الشرط وتبقى الشفعة واذا سلم هازلا قبل طلب المواثبة بطلت
شفعته لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا للدلالة اشتغاله بالتسليم
هازلا سكوتا عن طلب الشفعة على الفور والشفعة تبطل بحقيقة السكوت
مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بما هو السكوت حكما
فيه وكذا كل ابراء ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم فانه يبطل بالهزل
حتى لو ابراه هازلا لا يصح ويبقى الدين على حاله كما لو ابراه الغريم بشرط الخيار
بان قال ابراتك على اني بالخيار لا يسقط الدين وكذا القذف لا يؤثر
فيه لانه بمنزلة خيار الشرط ثم الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن
دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار باللسان
على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيحكم بالايمان
بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود
احد الركنين مع انه غير راض بما تكلم بكلمة الاسلام لان الايمان مما
انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون
ذلك حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرتفع اسلامه بسبب كما يرد
البيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا
يؤثر فيه الهزل واما حكم الردة بالهزل فسيجيء بيانه قال ـــــ
واما السفه فهو في اللغة خفة العقل وضعفه وفي الشرع خفة تعتري
التصرف عن العاقل فيصدر لا على نهج العقل احترز بقوله من
العاقل عن المجنون وبقوله قصدا عن الخطأ وبقوله لا على نهج العقل
عن تصرف الرشيد وقال في المبسوط السفه هو العمل بخلاف موجب
الشرع باتباع الهوى وترك ما دل عليه العقل والحجى وهذا يتناول
ارتكاب جميع المحظورات وذلك وان كان سفها حقيقة لكنه ليس السفه
الذي يتكلم فيه الفقهاء ويتعلق به الاحكام من منع المال والحجر كما يجيء

ثم

ل

ثم السفه لا يخل بالاهلية لبقاء القوى الظاهرة والباطنة من العقل لكن وان
كان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يكون مخاطبا باداء العبادات
وترك المنهيات في الدنيا ويكافى عليه في الآخرة فلا يوجب الحجر اصلا
اي السفه لا يوجب الحجر عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح
والطلاق والعتاق ولا عما يحتمل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والا جاره
عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يوجب الحجر
مما لا يبطله الهزل وهو مما يبطله لا اما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقالا ان
الحجر على سبيل النظر له وقال الشافعي رحمه الله على سبيل الزجر والعقوبة
عليه لسفهه لا ان الحجر نظر له كما في الصبي وبان الحجر يوجب لصيانة حقوق
المسلمين من نفسه ومن غرمائه واولاده الصغار وهو احسن لانه شرع
منع المال عن السفيه المبذر اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم الى قوله حتى بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا
اليهم اموالهم فيحجر عن التصرفات ايضا قياسا عليه بجامع النظر ولهذا
لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعتاق والنكاح لان المحجور عليه بسبب السفه
في التصرفات كالهازل فان الهازل يتكلم على غير نهج كلام العقلاء
لقصد اللعب دون ما وضع له الكلام لا لنقصان في عقله فكذلك السفيه
يتكلم في التصرفات على غير نهج العقلاء لاتباع الهوى لا لنقصان في
عقله فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف
يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل الفسخ يؤثر فيه السفه والجواب لابي حنيفة رحمه
بانه حر مخاطب بالشرع فيكون مطلق التصرفات في ماله كالرشيد و[illegible]
عن حجتهما الاول بان السفه مكابرة العقل في التدبير فيعمل بالهوى
مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلا يكون سببا للنظر له لكونه معصية
وفيه بحث لان ما يوجب كف المسلم عن المعصية والاتلاف حسن له فوق قد
كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وعن الثاني بان منع المال
ثبت بالنص المذكور لا بطريق العقوبة يعني يمنع ماله عنه ليحمله عن الاسراف ف

والتدبير ولا مدخل للرأي في اثبات العقوبات ولما انه غير معقول المعنى
فلا يمكن تعديته كحكمه على ان الغرق والذبح لان ذبح المالك لا يصلح ابطال
لاهلية بخلاف ذبح المعزيات فانه ابطال لاهلية لحيز العاقل والكائنة
بالبهائم وفيه بحث لانا لا نسلم انه غير معقول المعنى لانه طاعن
في انه ظلمه ورعاية لحقوق المسلمين كما في شرح التعديل
قال ـــ واما الخطاء الخطاء هو ان يفعل القاصد الى ما شاء شيء
غير بدون قصده فيصلح عذرا في سقوط المؤاخذة على الخطاء في حقوق الله
تعالى حتى قيل ان المعتزلة لا يجوز المؤاخذة عليه في الحكمة لان الخطا لا يخلو عن
قاعدة ولكنه لا يخلو عن تقصير عند اهل السنة فيجوز في الحكمة
كنه لا يخلو عن تقصير اذ يمكنه الاحتراز بالتثبت فلان الله تعالى علم العباد سؤال
عدم المؤاخذة بالخطاء في قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم
يكن الخطاء جائز المؤاخذة في الحكمة لكانت المؤاخذة عليه جورا والعبد
تعبد بالدعاء ربنا لا تجر علينا بفعل الخطاء لكن المؤاخذة عليه سقطت
ما جاء بعد هذا الدعاء في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان الى هو الصحيح
بما يقول المصنف رحمه الله جعل عذرا للشأن الى بعد اللين ولكن جائز
المؤاخذة باعتبار انه لا يخلو عن تقصير جعل صالحا لسقوط حق الله تعالى
اذا حصل عن اجتهاد حتى لو قتل في القتل بعد ما اجتهد جازت صلوته لخطاء في
ولا يأثم لخطائه في العبرة بعد ما اجتهد لا اثم وشبهة في اخذ او اخذ عليه ولو
واحد يقول لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا
في سقوطها لو اتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة وقع على ظن
انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب عليه الضمان لانه ضمان
مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل رعاية لحق العباد وكونه خاطيا لا
ينافي عصمة المحل قوله وشبهة في العقوبة على قوله عذر الذي جعل الخطاء
شبهة دارئة في باب العقوبة حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على
ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا ولا يؤاخذ بالحد ولو رمى الى انسان عطف
على ظن

على ظن انه صيد فقتله لا يأثم اثم القتل العمد فلو كان يأثم اثم ترك
الاحتياط ولا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب مع العذر
لكن الخطاء لما لم يخل عن ضرب تقصير وهو ترك الاحتياط اذ يمكنه الاحتراز از
عنه بالتثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا
للعقوبة الكاملة وصح طلاق الخاطي عندنا بان اراد ان يقول اسقني فـ
يجري على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي لا يقع لانه غير
قاصد كطلاق النائم والمغمى عليه وفيه بحث لان عدم القصد ظاهر في
النائم والمغمى عليه دون الخاطي والاصل في العاقل القصد وقال الشافعي
لاصحابنا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده بل يتعلق
بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا
للحرج كما في السفر مع المشقة فان قيل لو صح بعد الحرج اقامة اهلية
الرضا بالعقل والبلوغ مقام الرضا فلا يعتمد بالرضا من البيع والاجارة
ونحوهما لانه امر باطن كالقصد وحين لم يقم مقامه دل ان المعتبر حقيقة
القصد لحقيقة الرضا ولم يوجد قلت شرط الافادة عسر الوقوف والرضا
يوقف عليه من ظهور البشاشة البسيطة حاصل ظاهر الاسترخاء ومع لم يحتج اقامة الاهلية
مقامه وفيه بحث لان عدم القصد قد يظهر ايضا كظهور الخطاء والرضا قد
يخفى فلا فرق بينهما والظاهر من المسئلة انه ان ظهر بقرينة انه اخطأ لا يقع
وان لم يظهر يقع لان الاصل عدم الخطاء عن العاقل قوله ويجب ان ينعقد بيعه يعني
اذا جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
بعت هذا العين منك بكذا وقال الاخر قبلت وصدقه صاحبه على الخطاء اذ لا
يمكن اثباته الا بهذا الطريق فلا رواية فيه عن اصحابنا ولكنه يجب ان ينعقد فاسدا ان صح
الحكم لان رجحان هذا الكلام في اصل وضعه اختياري وليس بطبيعي كجريان الماء
ودون الخطاء ينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا
قال ـــ اما السفر السفر قطع المسافة لغة وفي الشرع ما في الهداية
هو ان يقصد مسيرة ثلاثة ايام ولياليها بسير الابل ومشي الاقدام وهذا

نعم بعد الشيء بشرطه لان الفصل هو شرط السفر المرخص لا نفسه كما تعالى
الصلوة من الطهارة وانما التخصيص بثلثة ايام ليخرج ما فوقها والحلول
انه الخروج على قصد سير مدة ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام
وسوى ابتداء التخفيف لانه يفضي الى المشقة لا محالة بالنسبة الى الاقامة
فلما كان فعل نفسه سببا للرخص واقيم مقام المشقة وهو في وضع حوادث
لا يرجع طريق الاسقاط عنه باختياره لم يبق الا كمال مشروعا اصلا وكان
طريق المسافر وغيره سواء والشافعي رحمه الله طريق القصر لنشاته فجعل ركعتين
ولم يثبت اربعا كما لا الصوم واثر في الصوم في تراخي وجوب ادائه الى ادراك
عدة من ايام اخر دون الاسقاط حتى لو صام صح اداؤه في الوقت لكن
لما كان السفر من اسباب التخفيف كان كالمرض لكنه لما كان امرا اختياريا يا
لا يوجب بعد التحقق ضرورة لازمة للافطار ولا ضرورة للتخفيف لان المسافر قادر
على الصوم من غير حرج اذ يمكنه ترك السفر بخلاف المرض فانه
موجب للافطار بالصوم ولا يمكن رفعه قيل ان المكلف اذا اصبح صائما وهو مسافر
لا يباح له الفطر لعدم العذر المبيح الا عند الله وبرز الوجوب بالشروع وكذا
اذا اصبح صائما وهو مقيم ثم سافر لم يحل له الفطر لان اداء الصوم
في هذا اليوم وجب عليه حقا له ولما انشاء السفر باختياره فلا يسقط
به بعد وجوبه عليه بخلاف المريض اذا تكلف الصوم فهل يمكن ان المريض
ثم بدا له ان يفطر حل له الافطار وكذا اذا اصبح الصحيح المقيم صائما ثم مرض
حل له الافطار لان المرض المبيح موجب لا يمكن رفعه لانه ليس باختياره
ولو افطر المسافر في حالة السفر مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة
عندنا لتمكن الشبهة في وجوب الكفارة بما قيل ان السبب المبيح للفطر
فان السفر مبيح للفطر في الجملة فيكون شبهة في درء الكفارة ولو افطر المقيم
الصائم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر
من صائما ثم افطر حيث يسقط الكفارة عنه لما قلنا ان المبيح اضطراري مع
فلا يبطل استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في
في سقوط

في سقوط حكم تعزير عليه وهو وجوب الكفارة واما المرض فانه سماوي فاذا
وجد في اول النهار يزيل استحقاق الصوم او يبيح الافطار لو كان صائما
فزوال الاستحقاق لا يتجزى لانه بمنزلة لا يتجزى فاذا زال في البعض زال
في الكل فيصير ايلاف اول النهار كما ان الحيض لعدم الصوم من الاول
فيصير المرض شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر جاء من
اختيار القضاء بان يكره السلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه
فهذا لا يسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله
فان قيل وجوب الكفارة بسبب هتك حرمة امر الله تعالى وقد تحقق ذلك كما
بالاتي بعد ذلك من مرض او سفر بكره كيف يصير عذرا له قلنا لو كان مفطرا
كره لكان مبيحا فيتحقق بالاخر صار شبهة كما بينا فافهم ——— واما الاكراه فلا
حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان كامل وقاصر فالكامل
ما يفسد الاختيار بان يخله صبرا بوحوفا ولذا كان خائرا الطبع وهو
الاضطرار وهو ان يحمل الفاعل مضطرا الى الفعل كالاكراه بالقتل
او قطع العضو او الالم القوي والقاصر ما يعدم الرضا ولا يوجب فساد
الاختيار ولا اضطرار كالاكراه بالحبس والقيد والضرب وحلق اللحية
والراس ومثله وله او ولده ونحوه في هذا المعنى ولا اعتبار في القصد
في العدو في المكره فيحصل فيه بالاكراه دون الرضا لان المكره
له يباشر المكره عليه بالاختيار ولئن كان فاسدا لكن لا يكون راضيا به والاكراه
بكلا نوعيه لا يحلله في نفسه لا يبيح اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها
ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها ولا يوجب سقوط
الخطاب لما قلنا ان اصل الاختيار لا ينعدم به سواء كان ملجئا او لا
ولان المكره مبتلى حالة الاكراه كما ابتلي حالة الاختيار والابتلاء لا يكون
بدون الخطاب لا يرى ان المكره بالاتيان بما اكره عليه متعدد بين كونه
ياثم فرض كما اكره على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب الافطار فانه
يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب

حتى قتل يعاقب عليه لسوئه الامام في حق الاستيثار الملك في نفسه لا مال لمضطر ثم
المسوس لكن على مباح سبحان علية معلمة عكل ليهتنا وحظر لي محظور لي
كما لو اكره على الزنا وقتل النفس لعفو وان ابا ح كما في الصيام على افساد اكراه
الصوم فانه يسع له لان الافطار في رمضان مباح بعذر ورخصة كما في الاكراه
على الكفر فانه رخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان عند طمانينة القلب
بالايمان عند اباحة واما ثم المكره في الاكراه بالاقدام على الفعل من كما في
الاكراه على الزنا وقتل النفس بغير الحق وموضع الفرق كما في الاكراه على اكل
الميتة فان الاقدام لما صار رخصة كان كما في سائر العروض و يأثم
بالامتناع من كما في الاكراه على النطق بالسانه ولا اكراه على اكل الميتة وشرب
الخمر لان النص عنهما لمختص حال عدم احرام وموضع كما في الاكراه على الكفر الى الخمر
فان النص فيه عزيمة ويكفي عنه لا من عليه لموت الخطاب في حقه لان سنة
لا شاء لا سنة بدون الخطاب وفيه بحث لان لم يدله بانه افساد الصوم
اباح الاقدام والترك ملبس كذلك فانه يأثم بالترك الى ان قتل وان لم يدل صحة
الاقدام والفرض والرخصة كذلك والسبب فلا رخصة في القتل والزنا بعد والجرح
الكره اصلا يعني سواء كان الاكراه ملجئا او لا لان رخصة الاقدام على المحرم
لصيانة النفس من التلف ونفس الغير مثل نفسه في الحرمة ولم الغير عنده
لان حرمة حرمته لا حرمة لسبب فلا يحمل له اقلا انها لصيانة نفسه وكذا الجرح حتى
لو اكره بالقتل على قطع يد انسان لا يحل له ذلك ولو فعل كان اثما
لان حرمة طرف المؤمن كحرمة نفسه بالنسبة الى غيره لا ترى ان المضطر لا
يحل له ان يقطع طرف الغير لياكله كما لا يحل ان يقتله لا ان اكره بالقتل على
قطع يد نفسه او يحل له قطع يده لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض
فجاز له ان يختار ادنى الضررين لدفع الاعلى وهذا المعنى لا يتحقق في مقابلة
طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق
وكذا الزنا فانه في معنى القتل لانه ان لم يكن مع منكوحة الغير يهلك
الولد حقيقة او حكما لانه لما انقطع نسبه الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه

ولم يكن

ولم يكن للمرأة قوة لانفاق على الولد لعجزها عن الكسب ولو كان مع منكوحة
الغير فقد ضيع نسبه الغير فان نسبه لصاحب الفراش وفيه بحث لان حصول الولد ظن
معلوم لا و ضيعه من هلاك غير معلوم وهلاك المكره معلوم فلا يعارضه
قوله ولا اضطرار لكامل منه في الميتة والخمر والخنزير لان لا يسعه الخروج من الاكراه
الكامل وهو الاكراه الملجئ لان حرمة هذه الاشياء انما ثبتت عند الاختيار لا عند
الاضطرار فان الله تعالى قال وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
اما في حالة الاضطرار فالمستثنى من تناولها حتى لو انه ان كان عالما بسقوط
الحالة الحرمة كما لو امتنع عن اكل المباح في حالة المخمصة ولذا لم يكن عالما يأثم
لان الاباحة خفية فيعذر بالجهل كما يعذر لعدم وصول الخطاب قبل الشهرة
لمن اسلم في دار الحرب فلم يعلم بوجوب الصلوة ولما قيد بقوله مع الكامل
منه لان حرمتها لا تسقط بالقاصر لعدم الضرورة الا انه لو شرب الخمر لا
يجب عليه الحد للشبهة قوله وقد رخص له رخصة ان كان الاكراه كاملا اجراء كلمة
الكفر على اللسان ان كان قلبه مطمئنا بالايمان لان الصل للايمان وكل ودولم
لا يقر باللسان غير لا اثم ولو قتل نفسه لا عالم من الله كان شهيدا وكذا اذا
اكره على افساد الصلوة والصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام
وتمكين المرأة من الزنا ولو امتنع كان ماجورا وهذا في اجراء كلمة الشرك حسن
لانه اعزاز لاهل الدين وبما جاء من قول النبي عليه كما مر في باب الرخصة واما
في غيره فيسعد لانه يعوض بعوض ولا العار في التهلكة منهي عنه وفيه ساسه
العام لله كما ملنا في باب الرخصة قوله ولنا فارق فعلها محله في الرخصة
حيث رخص بجملة الكفر من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل
في الزنا بالاكراه اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان حراما ليس فيه معنى الهلاك
الولد الذي هو المانع من الرخصة في جانب الرجل لان نسب الولد لا ينقطع عنها
فتثبت الرخصة عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق
معنى الهلاك في فعله فلم يرخص له في ذلك ولان الاكراه الكامل اوجب الرخص
في جانبها اوجبه الاكراه القاصر وهو الاكراه بمثل الحبس والقيد شبهة في

تمامه
الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل لا يوجب الرخصة في حقه لانعدام
القاصر شبهة في سقوط الحد في الاكراه على القتل قاصرا وفيه بحث لان
المراة لئن امكن جعلها زوجا لا يمكن من نسبة الولد فيفضي الى الهلاك وان
كان مقدورا على نفقته لولا انتصابها ينتهي الى الهلاك فلا فرق فيما ذكره ابو حنيفة
اولا فهو مولود زوجته انه لا يسقط الحد على الرجل بالكامل ايضا لان الزنا
لا يتصور من الرجل الا بانتشار الالة وذلك دليل الطواعية فان الانتشار لا
يحصل عند الخوف بخلاف المراة فان التمكين يتحقق منها مع الخوف فلا يكون
التمكين دليل الطواعية وقد صح ان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول انه يسقط وهو قول صاحبيه
لان الحد مشروع للزجر عن الفعل لا الراضي وهنا الخطر لان ... السلف
لا لمضاء الشهوة فيصير بذلك شبهة في الاسقاط والانتشار لا انه كما
لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال
النائم والطفل فانه ... هذه الجملة التي ذكرنا ان الاكراه الذي
كاملا متردد بين الاقسام الاربعة ولا يوجب سقوط الاختيار والخطاب لان الاكراه
بنفسه لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال كالطلاق والعتاق ونحو البيع
والاجارة والافعال مثل القتل واتلاف المال وافساد الصوم والصلوة
ونحوها فيبقى مقتضى من الجملة لكونها صادرة عن اهلية واختيار الا ان
الاكراه كما يحتمل فعل غير المكره بدليل يلحق به يوجب تغيير موجبه فان موجب
قوله انت طالق او انت حرة وهو وقوع الطلاق والعتاق عقيب التكلم
به الا اذا الحق به مغير من تعليق او استثناء وكذا موجب فعله كشرب
الخمر والزنا ثبوت الحد عقيب الفعل الا اذا الحق به مانع مثل ان يحصل هذه الافعال
في دار الحرب او يمكن فيها شبهة فكذا ثبت موجب الاقوال المكره وافعاله
الا عند وجود المغير فانما يظهر اثر الاكراه يعني هو مثل الطائع الا في تبديل
النسبة في الكامل اذا احتمل ما اكره عليه ذلك وبعدم الرضا في القاصر
فانه اذا كان الفعل مما يصلح ان ينسب الى المكره اذا لم يمنع مانع واذا
كان قاصرا يعتبر لعدم الرضا الا ... بالتعيين فيفسد بالاكراه الكامل

والقاصر جميعا ما يحتمل الفسخ وهو يتوقف على الرضا من التصرفات كالبيع
والاجارة لان الاكراه ما يتوقف عنه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من
اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ
فينعقد بصفة الفساد حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كا
لطلاق والعتاق ينفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو اجاز
التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة يصح لان رضاه قائم وفيه بحث
لان الاكراه على التلفظ بانت طالق او انت حر او العفو عن القصاص عدوان
محض غير مشروع والمكره غير راض لا بالتلفظ ولا بالحكم فكيف يثبت حكم
شرعي عن رضى للعاقل وفي الهزل وان لم يكن راضيا بالحكم لكنه راض بالتلفظ
والشريعة ترفع حكم التلفظ بكلمة الشرك مع انه اصل الدين فكيف يكون غير
ذلك وكذا في البيع والاجارة عدم الرضا بالتلفظ والحكم باشتر بحق
للعدوان فكيف يثبت حكم شرعي انعقاد اركان او غيره بخلاف البيع الموقوف
فان عدم الرضا غير معلوم فلوقت الرضا يحمل موقوفا فيه ولا يصح الاقارير
كلها حتى لو اكره بقتل او باتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض
او طلاق او نكاح او رجعة او فيء في ايلاء او عفو عن دم عمد او بيع او جارة او
دين في ذمته لانسان او الابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار با طلا
لان الاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب وانما يثبت الحكم به بالقوة لرجحان جانب الصدق
ودلالته على وجود المخبر به وذلك يتوقف بالاختيار الدالة على انه اكره للتلفظ
المخبر به وكذا اذا اقر به بحبس او قيد لان الرضا يعدم بهذا الاكراه ولا تخرجه
من العدم والحبس وعدم الرضا يمنع ترجح جانب الصدق في اقراره فلك
واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع يعني اذا اكرهت المراة على الخلع
او اكرهت على ان تقبل زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وقد دخل من خ
بها والطلاق يقع ولا شيء على المراة من المال لان التزام المال يعتمد
تمام الرضا وبالاكراه يفوت الرضا سواء كان الاكراه كاملا او قاصرا لكن
وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول لانها اكرهت على القبول

ويسقط عنها على تقدير القبول كما لو طلق امرأته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق
على قبولها ولها اهلية فقبلت وقع الطلاق ولا يجب المال لكونها صغيرة وبالاكراه
ينعدم القبول فلهذا وقع الطلاق ولو اتصل الاكراه في اداء المال في الخلع
ومع الطلاق يضمن المكره المال بعد الدخول ان كان الاكراه للمرأة اما اذا كان الملجئ
كما لو ان يخلع امرأته على كذا او قد دخل بها والمسمى يستغرق مهرها والخلع
واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لا يلزم
على المرأة للزوج لانها التزمت المال طائعة ما زاد ما سلم لها من المهر ثم
ثم هذا ايضاح لاصحابنا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم اتفقوا
على ان في الهزل لا ينفصل الطلاق عن المال ولو اما صاحبه رحمه الله قال
لا يجب المال ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه
ينفصل فاشار الى الفرق بقوله بخلاف الهزل وتقريره انهم اتفقوا على ان
الهزل لا يعدم الاختيار والرضا بالسبب ويعدم الاختيار والرضا بالحكم
كشرط الخيار وان الاكراه لا يعدم اختيار السبب والحكم ويعدم الرضا بهما فعند
ابي حنيفة رحمه الله لتحقق الاختيار والرضا بالسبب في الهزل وهو التزام المال
دون حكمه وهو اللزوم لا يتم القبول لان تمامه باعتبار الالتزام واللزوم جميعا
فيتوقف الطلاق على تمام القبول وذلك عند تمام الرضا فلا يقع الطلاق
ولا يجب المال كشرط الخيار لما دل على ان الرضا بالحكم دون السبب [illegible] الاختيار والرضا
بالسبب دون الحكم يتوقف الحكم على وجود الاختيار والرضا به وفي الاكراه
لوجود الاختيار في السبب والحكم تم قبول المرأة وهو الشرط فوقع الطلاق
ولا يجب المال لانعدام الرضا اذ المال لا يجب بدون الرضا فصار كان المال
لم يذكر اصلا وعندهما لما كان في الهزل لا ينعدم الاختيار والرضا
بالسبب كشرط الخيار والحكم وفي الطلاق لا ينفصل عن السبب الذي هو
الشرط لما علم ان الشرط في حكم السبب فيكون اختيار السبب اختيار
الحكم فيقع الطلاق ويلزم المال لانه تابع والاكراه لا يعدم اختيار السبب
والحكم كما في شرط الطلاق ولا يجب المال لعدم الرضا بالسبب والحكم فكانه

لم يذكر المال اصلا والمال لا يجب في الخلع الا بالذكر كما ان الثمن لا يجب في البيع الا بالذكر
ووقع الطلاق بغير مال وقد ينفصل الطلاق عن المال [illegible] ذكر المال كما في
خلع الصغيرة كما عرفت فعلم بما ذكرنا ان في قوله وكان كشرط الخيار اشارة لطيفة
الى الفرق على المذهبين قال وان اتصل الاكراه الكامل يعني اذا
اتصل الاكراه الملجئ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره حقيقة كاتلاف
النفس والمال فانه جاز ان يأخذ المكره المكره ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه
يجعل الفاعل كالآلة للمكره وينسب اتلاف النفس والمال الى المكره ولزمه حكم هذا
الفعل ويخرج المكره من البين كما لو اكره انسانا على قتل انسان بغير حق جارحة
بان قال له اقتله بالسيف او لاقتلنك فقتله وجب القود على المكره بالخلع ولو
اكرهه على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة المكره ضمانا
للمتلف والكفارة عليه جزاء الفعل المحرم لحرمة المحل كما لو باشر بنفسه
لان اختيار الفاعل فاسد صادر عن خوف الهلاك كانه مجبول بالطبع على ذلك
الفعل كالآلة فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح
بان ينسب الفعل اليه ويجعل المكره آلة له بمنزلة سيف او سهم استعمله المكره بمنزلة
في الاكراه الكامل واما الناقص الذي [illegible] كالاكراه بحبس او
قيد او ضرب فلا يوجب نقل الفعل الى المكره ويقتصر الغرم والضمان
على الفاعل لانه ما صار ملجئا الى الفعل فقط اما فيما لا يحتمل ان يكون الفعل
الذي لا يحتمل ان يصير الفاعل فيه آلة للمكره حقيقة فلا يصح نسبة الفعل الى
المكره فلا يثبت التعارض لان الاختيار الصحيح لم يعارض الفاسد فهنا بقي
منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاضافة الفعل عند عدم معارضة الاختيار
الصحيح اياه كالاكل والوطء والاقوال فانه لا يتصور ان ياكل الانسان بفم غيره
او يتكلم بلسان غيره فلما ذكرنا انه لا يمكن كون الفاعل آلة للمكره حقيقة
نسب الفعل اليه ولا فائدة اذا اكرهه على اكل الطعام الغير فلا يكون
الضمان على المكره بل على الآكل هذا اصل بنوا عليه احكام الاكراه وفيه
بحث لانه لو جعله الحقيقة فلا شك ان ذلك يكون اساسه لزم الضمان

عليه حاكم بحمله كذلك واما حيث لم يحمله كذلك فاي مدخل لكونه صالحا لا
حقيقة او غير صالح مع تساوي الصورتين في الاكراه وفي كون الفعل من الفاعل
بالاضطرار وعدم الرضا وفسر المراد من قولنا يصلح آلة لان المكره
يمكنه ان يفعل ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بعد البلوغ صار كانه
فعله بنفسه ومن قولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه ان يفعله بنفسه فاذا حمل عليه
يبقى مقصورا عليه وفيه بحث اذ يمكنه الاكل والوطء والتكلم ايضا كما يمكنه القتل
ولا شك انه اذا اكره واضطر الى الاتلاف حق الغير وجد ليستعمله فيه وجعله فيه
كالآلة كانه طبيعي له وذلك يوجب الضمان عليه سواء كان صالحا لان يستعمله اولا وسد
خاطره ولذا قالوا لو اكره على اكل طعام الغير يجب الضمان عليه لصيرورته كالآكل
كالآلة له في حق الاتلاف وهل لئن كان الاكل سببا لان يصير المكره
ضامنا ولئن كان جائعا يكون الضمان على الآكل لان منفعة الاكل حصلت له وقد
عرف انه كالآلة له في ذلك فيكون الضمان على المكره سواء كان الآكل جائعا
او لا ثم لو اكره على اكل طعام نفسه ان كان جائعا لا ضمان على المكره اذ حصلت
منفعة طعامه نفسه لنفسه وان كان شبعان ضمن وكذا اذا اكره على الوطء
فلو لزمه ضرر كما في وطء الصغيرة والمريضة التي يضرها الوطء يكون ضمان
الضرر على المكره ويكون العقر على الزاني لانه في مقابلة المنفعة
ويسقط الحد لشبهة الاكراه وكذا لو اكره على اعتاق العبد يكون الضمان
على المكره وكذا اذا اكره على الطلاق قبل الدخول يكون المكره ضامنا
لنصف المهر وكذا لو اكره على البيع بالغبن يكون ضمان الغبن عليه وكذا لو
اكره على الهبة وكذا لو اكره على الاجارة المتضمنة للضرر لكن قلنا يستفاد
من التقريرات نعم حيث لا افعال حسابا لعين الا عن جهة الضمان فيكون الفاعل
مؤاخذا بها كما لو اكره على افساد صوم رمضان لنفسه بصوم الاكل ويجب عليه
القضاء وكذا لزوم العقر كما مر في تحقيق هذا البحث لان
مآله ــــ وكذلك لو كما يقتصر الحكم على الفاعل فيما لا يصلح ان
يكون الفاعل آلة للمكره حقيقة كذا يقتصر عليه فيما يصلح ان يكون آلة له لا

ان يكون محل الجناية غير المحل الذي يلاقيه الاتلاف صورة والفاعل بالنسبة
الى الاتلاف صالح لان يكون آلة للمكره حقيقة بان يضربه على النفس او المال
فيتلفه وبالنسبة الى الجناية لا يصلح ان يكون آلة حقيقة اذ لا يمكن للآلة
ان تكتسب الجناية على الغير فحينئذ لا يحمل الفاعل آلة في الجناية بسبب
الاكراه الملجئ اذ لو جعل لتبدل محل الجناية مثل اكراه المحرم على قتل
الصيد فان محل الجناية احرام الفاعل ومحل الاتلاف الصيد فلو جعل الفاعل
آلة للمكره في الجناية لصار محل الجناية احرام المكره لو كان محرما ولو كان حلالا
يخرج الفعل عن كونه جناية واذا صار محلها احرام المكره يلزم مخالفة الفاعل
المكره لانه لما اكرهه على ايقاع الفعل في محل يتعلق بنفسه كان ايقاع الفعل
في محل آخر مخالفة للمكره واذا خالف الفاعل المكره لا يبقى الاكراه واذا
لم يبق الاكراه يكون الفاعل فاعلا في المحل الاول الذي هو احرامه بنفسه
فما لزم تبدل الفعل عن المحل الاول عوض آلة قلنا باقتصار الفعل عليه
لعدم القادر في الفعل وفيه بحث لانا لا نسلم انه لو صار كالآلة له بسبب الاكراه
لتبدل محل الجناية لانه يلزمه الجناية على احرامه المحرم ايضا بسبب الاكراه
ولئن سلم بانه يتبدل لكن لا نسلم انه لا يبقى مكرها حينئذ لانه اوقع الفعل
في محل آخر قلنا لا نسلم انه اوقع بل لزم الوقوع بسبب الاكراه لا بايقاعه
وللزوم الجناية على اكراه المحرم ايضا قالوا لو كانا محرمين يلزم على كل منهما
كفارة اما على الفاعل فلمباشرته القتل واما على المكره فلان اكراهه المحرم
ليس بادنى من الدلالة والاشارة وهما يلزم الكفارة فكذا الاكراه المحرم
وكذا لو اكرهه بوعيد الحبس او الضرب لانه بذلك اكثر من التسبب
بالدلالة والاشارة ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعده بالقتل او القطع
لكانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال وهذا لا يتأدى بالصوم
ولا يجب بالدلالة لانه وجب باعتبار المحل فيكون بمنزلة ضمان المال والكفارة
في قتل الآدمي خطأ ولو توعده بمثل الحبس كانت الكفارة على القاتل خاصة
بمنزلة ضمان المال وهذا الذي ولان محل الجناية اذا تبدل بحمل

الفاعل آلة فيقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل يأثم
اثم القتل وان كان يصلح ان يكون آلة فيه المكره في القتل لان القتل من
حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل والقاتل لا يصلح في الاثم آلة لغيره
اذ لا يمكن للانسان ان يكتسب الاثم على غيره ولو جعله آلة لتبدل محل الجناية
لان الجناية تكون واقعة على دين المكره وانه لم يأمر بذلك فيقتصر الاثم الى
المحل الاول كما في المسئلة الاولى فصار المكره فاعلا في حق الحكم وهو وجوب
القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث فيسند الفعل لان الفاعل آلة
له في ذلك لعدم لزوم تبدل محل الجناية الذي هو المقتول وصار الفاعل
فاعلا في حق الاثم لعدم النسبة الى المكره للزوم تبدل المحل وفيه بحث
اذ لا نسلم انه يتبدل بل يصير المكره قاتلا ولا نسلم انه لو تبدل لا يبقى القاتل
مكرها كما في المسئلة الاولى فافهم ——— وكذا الى كما قلنا ان الفعل يقتصر
على المباشر في حق الاثم قلنا انه اذا باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري
ملكا فاسدا عندنا بالقبض حتى يعد اعتاقه وتدبيره واستيلاده عندنا
وعند زفر لا يملكه ولو سلم طائعا فسد البيع وثبت الملك بالاتفاق لانه يقتضي
ذلك اجازة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة وسلم طائعا حيث لا
يكون اجازة ولا تثبت الهبة لان الاكراه على الهبة اكراه على التسليم لان الهبة
لا تتحقق الا بالتسليم ولا يثبت الملك بدون القبض بخلاف البيع وفيه بحث
لان ما اكره عليه اذا صار بالطوع يلزم ان يكون صحيحا لا فاسدا على
ثبوت الملك بالاكراه في البيع والتسليم لان التسليم تصرف من البائع
في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح ان يكون آلة للمكره لانه لا
يتكلم بتمليك مال الغير لتمام تصرفه ليحصل للبائع آلة له ولو جعل
آلة لتبدل محل الفعل وهو الملك لانه حينئذ يكون المكره غاصبا فيصير
تصرف البائع في المال المغصوب لا في ماله ولتبدل ذلك الفعل ايضا
لان التصرف في ماله يصير تصرفا في المغصوب وهو لا يبقى مكرها كما هي
واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل الملك

للمشتري كما لو سلم طائعا فقوله وقد نسبناه الى المكره من حيث انه
غصب لا يكون للبائع ولانه يضمنه لو اتلف المبيع في يد المشتري او يمكن من فسخ
البيع حالة قيام المبيع كما في بيع الغاصب وفيه بحث اذ لا نسلم انه لا يبقى
مكرها لان اكراهه على التسليم عين اكراهه على التصرف في الغصب
ولذا اكره به وجعله آلة في التسليم يكون التسليم باطلا فلا يستقر البيع
ولان البيع لا ينعقد مع عدم الرضا للبائع ولاجل دفعه قال المالك قد
يتحقق بهذا التسليم الملك للمشتري لو باعه او وهبه او تصدق به يصح للبائع
ان يفسخ عليه بعد التصرفات فلو تحقق الملك لما جاز فسخه كما في البيع الفاسد
فوقه واذا ثبت انه امر حكمي لان الثابت ان نقل الفعل الى المكره امر
حكمي صرنا اليه في اتلاف النفس والمال لاجل استقامة ذلك لا لاتصال فما نقل
وجوده عن المكره بان يأخذ الفاعل ويضرب على نفس او مال فيسلم ولا
يتحقق وجوده منه يعني يشترط هذا النقل ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن
لا وجود منه اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور
وجوده منه حينئذ كانت النسبة اليه حقيقة لا حكمية فقلنا ان المكره على
الاعتاق بما فيه الاجابة هو المتكلم حتى يقتصر الاعتاق عليه ويكون الولاء
له لان المتكلم يوصف بعتق هذا العبد لا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد
ولا يتصور الاعتاق من غير المالك فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المتكلم آلة له
ومعنى اتلاف ملكه العبد بالاعتاق منقول الى الذي اكرهه لانه يتصور منه
الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه بجعل المعتق آلة له فيه لان الاتلاف منفصل
عن الاعتاق في الجملة لتحققه بالقتل بلا اعتاق فيكون غنيا فيكمل ان
ينسب اليه فكذلك يرجع المكره على المكره بقيمة العبد موسرا كان او معسرا
لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار وفيه بحث لما ذكرنا
فيما مر انه لا مدخل لتصور الفعل من المكره وانما المدخل للاكراه الملجئ فقط
وهذا عندنا يعني ما ذكرنا من اول بحث الاكراه الى ههنا هو مذهبنا وقال
الشافعي في تصرفات المكره قولا يكون لغوا وحاصل مذهبه ان تصرفات المكره

اما قوليا وفعليا فان كانت قوليه فاما ان يكون مع الاكراه يحتمل الفسخ
وان كانت فعليه فاما ان تم الاكراه على معنى انه يسلب الاكراه الاختيار عليهما
او لا وان كانت سم فاما ان يحتمل نقل الفعل الى المكره او لا فان كانت
قوليه كالطلاق والعتاق والبيع والاجارة وكان الاكراه بحيث كانت
الاقوال باطله لقوله الا ان صحة القول بالقصد والاختيار مثل قول النائم
بالقصد والاختيار يكون لغوا والاكراه يفسد القصد والاختيار فيكون للتوقف
الصادر بالاكراه باطلا وهذا لا يصح الكلام من النائم لعدم اختياره ولا
من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح والاكراه دليل على ان المكره
يتكلم لدفع الشر باللسان ما يعتقده قلبه وان الاكراه بحق صحح تصرفاته
التوليه كما لو اكره الحربي على الاسلام يصح اسلامه لانه اكره بحق كالمرتد
الذمي اذا اكره على الاسلام حيث لا يصح لانه اكراه باطل وكذا لو اكره القاضي
المديون على بيع ماله لقضاء الدين صح الاكراه لانه اكراه بحق وفيه بحث لان هذا
القسم يقتضي الاول لان كونه في هذا القسم يقتضي اختياره وقصده لا
ان لا اشعر ضرب في القسم الاول لعدم الاختيار والقصد بل تعلق الاكراه في
الاول باطل فلا يصح ما لزم منه وفي الثاني صحيح فيصح ما لزم منه والاكراه
بالحبس اللازم عنده مثل الاكراه الملجي في ابطال القول والفعل عن المكره
لعدم الاختيار والقصد ابتداء او وقع الاكراه على الفعل سقط حكم
الفعل عن الفاعل اذا تم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكره
او لا فما به لشيء بحيث يبيح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل والحبس
اللازم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان
او اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه يبيح الفعل عندهم لكن ان امكن
ان ينسب الفعل الى المكره بسبب الله ولا تبطل فاذا اكره على اتلاف
مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح الة له في الاتلاف فينسب
الفعل ولو اكره المحرم على قتل الصيد او الحلال على قتل صيد الحرم
او الصائم على الافطار لا شيء على الفاعل من جزاء الصيد والكفارة بل يجب

على المكره

كان م

لا

على المكره لان الفاعل يحتمل ان يكون الة له بسبب الفعل الله ولا النفس
الصوم في صوم الافطار لان الخطر الذي لا يكون لاجله الفعل يزول بالاكراه
فالحق الافطار بالاسلام التلاق والاكل ناسيا ولو اكره على الزنا يجب
الحد على الفاعل لانه لم يحل به الفعل لان الحرام لذاته لا يحل بحال ولو اكره
على القتل يجب القصاص على المكره لانه لما لم يحل به الفعل لاثم الاكراه
فلا يمكن ان يجعل المباشر الة وحده بل يأثم بالاتفاق ولو صار الة لما اثم
ويجب على المكره ايضا بالسبب لان التسبب في القتل بمنزلة المباشرة
عنده وعنه يجب لقوله لئن يكون لا يأثم الله بالتسبب الى الصرف وايضا
قتل الاثنين بالواحد لا يكون قصاصا لعدم المساواة ولقوله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار ولكنه ينفي
به الرضا ويفسد الاختيار وح لا يكون له اثر في اسناد التصرف قولا كان
او فعلا فيوجب ترتب الاحكام على فوات الرضا وفساد الاختيار لا على عدم
الاختيار والقصد كما قررناه والله اعلم باب
حروف المعاني لفظ الحروف في العرف يطلق على الحروف التسعة والعشرين
التي تتركب منها الكلمات وهي اسماء وليس فيها معاني الكلمات وعلى الحروف
التي فيها معاني كالباء في مررت بزيد فان معناه الالصاق بخلافه في بكر
اذ لا معنى له وكذا الهمزة في ازيد فيها معنى الاستفهام بخلافها في احمد
وقد يطلق اسم الحروف على اسماء تشابه الحروف مثل من وما وكل والشرط
النصب وقد يطلق على البعض وذكرها في حروف العطف والاصل في
العطف الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة الواو على محض الاشتراك
وسائر حروف العطف يدل على زائد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب مع
ولم يشعر التراخي معه وهو لمطلق الجمع عندنا لا للترتيب ولا للمعية يعني
يدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في الحكم وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت من غير دلالة على المقارنة
او الترتيب كذلك وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله انها للترتيب ونقل ذلك

لتصور م

يتر

عن الشافعي ايضا وهذا الوصف الترتيب في الوضوء عملا بالعصبة الواو ودليل
عن الفراء انها للترتيب حتى تستحيل الجمع ايماء المفسد فكقولك زيد راكع وساجد
واما في الجملة فكقوله تعالى اركعوا واسجدوا الثاني الاستدلال بالنقل والاستعمال
اما النقل فنقلوا عن ائمة النقل واما الاستعمال فلانه صح تقابل زيد وعمرو
والترتيب في التقابل ممتنع وصح جاء زيد وعمرو قبله او بعده فلو كان للترتيب
لكان الاول تناقضا والثاني تكرارا وقال الله تعالى في البقرة وادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة وفي موضع آخر في الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا
والقصة واحدة ولا تبدل تمة النقل فلو كان للترتيب لكان تناقضا فان قلت لم
لا يحمل ان يكون للترتيب وحمله على اللاترتيب يكون مجازا قلت الاصل عدم المجاز
احتج من قال انه للترتيب بوجوه لقوله سابقون ثم واركعوا واسجدوا ثم افاد
الترتيب قلنا الترتيب مستفاد من خارج عن قوله صلوا كما رايتموني اصلي الثاني صح ان
الصفا والمروة من شعائر الله قالوا عند السعي بم نبدأ قال عليه السلام ابدأوا
بما بدأ الله به فافاد الترتيب قلنا لو كان للترتيب لما احتاجوا الى السؤال لانهم
من اهل اللغة فان قلت لو كان للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال قلت كون
الواو للجمع لا ينافي الترتيب الواقع فلهذا سالوا الثالث رد النبي عليه السلام قول
من قال اطاع الله ورسوله فلو كان للجمع فلا فرق بين القولين قلنا انما رد لترك
افراد اسم الله تعالى بالتعظيم بدليل ان معصيتهما لا ترتيب فيها الرابع اذا قال
لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف انت طالق ثلاثا
فلو كان للجمع فلا فرق بينهما فيكون للترتيب قلنا اوقع واحدة حصلت البينونة
فلا يلحق الثاني قلنا انما لا يقع الباقية لحصول البينونة بذكر الاول لا لانه للترتيب
قال واما بيان الترتيب فظن بعض الاصحاب ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة
وللقران عندهما استدلالا بما لو قال لاجنبية ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق فانه
يقع واحدة عند ابي حنيفة كما لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطا
وعندهما يقع ثلاثا كما لو قال ان نكحتها فهي طالق ثلاثا وانما لو قال للامرأة التي
ما دخل بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت الدار لم يقع الا وا
حد عند ابي حنيفة رحمه الله

عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يقع ثلاثا فقال بعض الائمة كما زعموا بل هي لمطلق
الجمع عند اصحابنا جميعا لا للقران ولا للترتيب ولكن الاختلاف في المسألة بناء على
شيء آخر وهو ان الجملة الاولى وهي قوله فهي طالق تعلق بالشرط بلا واسطة والثانية
وهي قوله طالق جملة ناقصة تعطف على الاولى ضرورة لان الناقصة لا تنفع
ولا تستقل في افادة المعنى بنفسها لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فيكون تعلق
تكون الاولى بواسطة بينها وبين الشرط وبما بين الثالثة والشرط واسطتان وخرج
الثالثة [illegible] والقاع المعلق في التعليق بمنزلة الشرط فعند الشرط يقع
الاول ولا يقع ما بعده لعدم المحل لانها بانت بالاول لعدم لزوم العدة عليها
لكونها غير مدخول بها والترتيب ثبت بهذا الطريق لا بدلالة الواو بخلاف ما
اذا اخر الشرط حيث يقع الثلاث كما لو قال انت طالق وطالق وطالق ان
دخلت الدار لان الجميع موقوف على آخر الكلام الشرط فعند وجود الشرط يقع الجميع
دفعة ويقع الثلاث عند الشرط وعندهما لم يثبت المقارنة بدلالة الواو
ايضا ولكنها ثبتت بناء على ان موجب العطف الاشتراك المعطوف والمعطوف عليه فيعطف
الناقصة على الكاملة في تقدير اعادة ما في الكاملة [illegible] كاملة وفي
تقدير اعادة الشرط فيكون الجملة الثانية كالجملة الاولى في المعنى [illegible] عنها
لا بحسب التكلم ولا اعتبار لذلك فيكون تعلق الجملتين بالشرط بلا واسطة كما
في انه كرر الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت فانت
طالق يقع طلقتان معا عند دخول الدار [illegible] الترتيب فيهما تكلما وفيه بحث
اذ لا نسلم ان الجزاء والشرط في تقدير الاعادة يكون في اشتراك المعطو
والمعطوف عليه تعلقهما بالشرط دون تقدير الاعادة اذ الاصل عدم الاضمار
وسيجيء بعد الكل [illegible] لا يكون الجملة الثانية كالجملة الاولى في الرتبة اعلم ان
مسألة تكرير الشرط [illegible] قول ابي حنيفة [illegible] صاحبا
يكثر العلماء في الفرق بينهما حتى قال [illegible] لم يتبين المسألة
اشكالا لان الترتيب [illegible] الجملتين لا تكلما [illegible] التعليق لكنه لا يجب تعاقب
الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط ويحقق هذا الموضع ان ايقاع المعلق

في التعليق يكون بالنسبة الى زمان وجود الشرط فلو كان في الايقاع يترتب
لكان زمان الشرط متصلا بالكل بخلاف صورة تكرير الشرط فان الملفوظ فيها في
التعليق لا في المعلق لما كان شرطا ثانيا ولفظا ثانيا صار امرين في الحقيقة
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق طلقتين ثم انهم اتفقوا على انه
لو وجد الشرط بصفة التي ثبت مثل ثم بعد كما اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثم طالق يحصل الترتيب فلا شك ان الترتيب في الايقاع لا يضاد
على هذا الاتحاد والله اعلم قال ومن قول المولى اعتقت
هذه وهذه جواب سؤال عن بعض لفظ يرد على هذا الاصل وهو ان
رجلا لو زوج امتين برضاهما من رجل في عقد او عقدين بغير
اذن مولاهما كان النكاح موقوفا على اجازته فان اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما وان
اعتقهما بطريق العطف بان قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية
لانه حين قال اعتقت هذه قبل ان يقول وهذه عتقت الاولى وصح
نكاحها لانه كان باجازتها فما ورد بطل نكاح الثانية الموقوف لان
نكاح الامة لا يصح مع نكاح الحرة فلا يبقى مع نكاح الحرة محلا للنكاح
الموقوف ولهذا لو زوج رجل امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل
نكاح الامة لانه لم يمكن التدارك بعد ذلك باعتاقها لفوات المحل
في حق التوقف فلو لم توجب الواو الترتيب لما بطل نكاحها كما لو
اعتقهما معا ولو زوجه الفضولي اختين في عقد لم يبطل النكاح ولا
ينفذ حتى ولو زوجهما في عقدين فاجازهما الزوج معا بان قال
اجزتهما بطلا جميعا اذ حصل الجمع بينهما حالة الاجازة ولو اجاز بكلامين
منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين بان
قال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما فهذا يدل على
ان الواو للمقارنة فاجاب بان بطلان نكاح الثانية في مسئلة الامتين
ليس لكون الواو للترتيب بل لاصل وهو ان الكلام اذا عطف بعضها

على

بعض ولم يكن في آخر الكلام ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على آخره
فيصح الاول قبل الثاني حتى لو اعتقت هذه وهذه لا يغير آخر الكلام اوله
لان عتق الثانية لو ثبت قبله صح نكاحها الا ان نكاح الاولى في عتقها
سوى ينعتق الاولى قبل التكلم بعتق الثانية فلا يبقى الثانية محلا للنكاح
الموقوف بخلاف مسئلة الاختين لان آخر الكلام اذا كان يغير اوله يتوقف
اول الكلام عليه كما في الشرط المتاخر والاستثناء وآخر الكلام ههنا يغير
اوله لانه لو ضم نكاح الثانية الى الاولى بطل نكاح الاولى للجمع بينهما فكان اذا
فيكون الاخير بمنزلة الشرط او الاستثناء فيصار كالجمع بكلمة واحدة فلذلك
بطلا وان لم ينضم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى والتوقف في ضم
الثانية للعلم بحصول ما لا يغيره ولو بطلان العقدين من تصرف في حق
الغير دون الوكالة والاذن قال وقد يدخل الواو على جملة كاملة
بخصوص خبرها فلا يجب بعطف المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثا الخبر
وهذه طالق فالثانية تطلق واحدة لان الشركة انما وجبت لافتقار الكلام المعطوف
ناقصا يحتاج الى الخبر كقوله هذه طالق وهذه فاذا كان تاما بنفسه انتفى
دليل الشركة ومن قال اضمار كما في المثال المذكور وهذا لانا انما نعرف ثبوت
الشركة للاحتياج والضرورة فلما ولان الجملة الناقصة تشارك الاولى بما تم به
الاولى بعينه من غير تقدير لا عادة لان الاضمار خلاف الاصل وسوى الاضمار يلزم عند
الضرورة وعند انعدام الضرورة بينهما بالاشتراك فلا افتقار الى الاضمار واذا قلنا
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق يتعلق الثاني بعينه متعلقا بذلك الشرط بعينه ولا
يقتضي العطف الاستبداد الى الشرط بالشرط كانه اعاد الشرط الثاني
بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما قلنا ان
المقصود افادة الكلام الثاني وهو يحصل بتعليقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار
الى الاضمار وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما علقت طلاقك فانت طالق ثم قال لها
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ثبت لا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لكان
تعليقان فيقع طلقتان وكذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار وان

ودخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بكل التطليقة بدخول الدار الثانية حتى لو دخلت
الدارين لا تطلق الا واحدة ولو لا اقتضى اي لطلقت ثنتين فان قيل يلزم على ما ذكرتم
انه متى حمل هذه طالق ثلاثا وهذه لا تحتمل الا مشتركا بان يحمل كالمعطوف على
طلوق الثانية ثلاثا ولو حمل الا مشتركا لا اشتراك الثلاث فيهما وطلقت كل واحدة
طلقة ونصف ويكمل ثنتين كما لو قال لفلان علي الف ولفلان لا يحمل الالف منقسما
عليهما تحقيقا للشركة ولا يحمل مشتركا بتمامه حتى يكون لكل واحد منهما الف
قلنا لان اثبات الشركة ههنا متعذر لان في تبعيض الزوج على الثلاث اثبات
ما لم يعهد في الشرع لان الحرمة الغليظة وسببها لا يتجزأ بل ما كلية وبالانقسام
لا يحصل كمال فيحمل على الكمال ضرورة ولان بالانقسام يتوقف صدر الكلام
اذا دل الاعتبار على الثلاث في كل واحدة ولما الاتيان بالمثل يكون بمنزلة عند التعذر
واما ... لكي اشتد لفى قوله جاءني زيد وعمرو في قوله فلانة طالق
فلانة ضرورة ليس له الاشتراك اذ مشاركة لا في شيء واحد بخلاف امراتين
في طلاق واحد لا انتفاء بيعها الى الاستبداد وذلك ـــ وقد يستعار الواو للحال
الواو في الاصل للعطف لانه اكثر واظهر ولا اصل ان يكون الواو للبدل مع
التعليق ... كلي الواو ... حمله معقد لا يتعلق بين الحال ... الى
ما يوجب التعلق والجمع فيستعار الواو ... توضح لفظا ... وفتحت ابوابها
اي وقد فتحت ابوابها وانما حمل الواو ههنا على الحال لانه تعالى في بيان اكرام ... درجة
اهل الاسلام ومن الاكرام ان يكون الدار مفتوحة قبل وصول الضيف الى باب
للضيف فحمل الواو على الحال ... هذا المعنى ... فتحت ... معه
... فقالوا ... الشرط ... الفاء ... ما لم
... ذكر الفاء ... الحرف ... الا ... جعلوا الواو
في ... للحال ... العطف ههنا الا ... العطف الموافقة
بين الجملتين في عطف الحال بان يكونا فعليتين او اسميتين ... ولما
... لا ... الاتصال ... فيما حمله ... (في الهامش: وههنا)
... والثانية ... ولا ... العطف ... الحال ولما صار ... الواو

بهمو

الحال ... آه شرط الحرية والنزول للامن ويكون تقدير الكلام لن ...
فانت حر ولن ... فانت لمن ... اسمع ... لي ان ... اكمل ذلك
ذلك ـــ واما الفاء فانه للوصل والتعقيب اي للجمع بين المعطوف
والمعطوف عليه مع التعقيب اي يكون في عقبه بدون التراخي والمهلة
بدون التراخي على ما شرح لان المهملة بعد ما صح لا يحصل ... بلا تراخ ...
ثم الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة لان اخضرار الارض
يكون بعد نزول الماء بايام لانه لما صح بذلك العدد لكن لا ... على ذلك وكذا لو
قال لزيد خلطت هذه الدار فهذه الدار لا ... التعقيب ... حيث لا اول
اي ... الثانية والاول ... على كونه للتعقيب ... من ائمة اللغة في استعماله
في ... لان من ... ان يتعقب ... الشرط ويستعمل في احكام العلل لان
الحكم مرتب على العلة ... ولا ... بالله ... ويستحكم
بعد ذلك ... في الاخر قلنا المهملة بعد ما صح ولا ... كونه للتعقيب
ولان ... الفاء للتعقيب ... التراخي على ما صح قلنا ... لامراته ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ... الشرط ... الثانية بعد الاول ...
... على ما صح اي ... يستعمل ... بعد ... الدخول بعد استغال
... لو ... ادلا ... الدخول ... لاطلق لان الشرط لم يوجب
وقد يدخل الفاء على العلل ... يكون بمعنى لام التعليل ويسمى فاء التعليل والاصل
دخول الفاء على الاحكام دون العلل لاستحالة ... العلة عن المعلول كما يقال
اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه ... فاوجعه لا انها قد يدخل على العلة بشرط
ان يكون ... لانها اذا كانت ... كانت ... بعد الحكم ...
الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال ... لمن يخلص من ضيق او مشقة ...
... الخلاص ... لان ... الغوث ... الا ...
... الاستبشار ... الغوث المغيث ولما
... الفاء عليها فلا ...
وانقطع ... ولان الفاء قد ...

فانقطع

على العلة الراسخة قلنا فيمن قال لعبده ادّ الي الفا فانت حر انه يعتق في الحال
ادى ولم يؤد لان الفا في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه ادّ الي الفا
لانك حر وصيغة الجزم يشد ذكرا لوقال انت حر فاد الي الفا او كان المعنى انزل
او لم ينزل وفيه بحث لان ظاهر الفاء فيما لا يكون جزاء للسابق ظاهر التعقيب
للسابق لا للاحق لغة ولا يستعمل الا للتعقيب فظاهره لا بد ان يترتب اللاحق على
السابق نحو كسرته فانكسر وكما قال الرادعي سهي ليس علم بحدود
ما عني في جعلها للاستعمال فانه يستعمل في ذلك ونحوه نعوا فيهم منه انه ادّ له
لانك حر وادّ انزل ايضا فاني ولهذا لا يعطف على مثل التراخي
ثاد امله جاني زيد ثم عمرو كان المعنى وقع بين مجيئهما مهلة ولهذا جاز
ان نقول ضربت زيدا ثم عمرو ولعله اسهي ذلك لغات عند ابي حنيفة رحمه الله
التراخي على وصف القطع والسكوت كانه قطع الكلام ثم استدا نعوا انكمال
التراخي بهذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كمال اذ
المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في وجود الحكم والتكلم
جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم كان التراخي ناقصا
دون وصف وعند صاحبيه للتراخي في الوجود دون التكلم اي مع الوصل اذ دل
اللفظ عليه متراخيا كما في كلمة بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة اذ العطف
موجب للاتصال بيانه فيمن قال لامراته قبل الدخول بها انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال
ويلغو ما بعده لانه لما صار بمنزلة انه سكت ثم استانف فقد انقطع ما بعده
ولم يتعلق بنفسه وان وصل الشرط تعلق الاول في الحال ويحصل السبق
ويلغو ما بعده لعدم المحل كما لو وصل السكوت حقيقة وعندهما يتعلق الكل
بالشرط وينقض على الترتيب في المثلة على ما بعده لانه لما ترجح
الشرط او تقديم وعلى كل تقدير لما لم يكن يتعين المدخول بها او في المدخول
بها الاول عاد كمن لم يقدم الشرط وقال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق يتعلق الاول بالشرط ويقع الثاني الحال

وهنا الثالث لحصول الشرط بالثاني وان قلت سمي ان يلغو الثالث ايضا
لان الطلاق لما انقطع من الاول حتى لم يتعلق الثاني والثالث بالشرط وصار
استدلالا وهو غير معيد بنفسه اذ قوله ثم طالق وحده لا يفيد شيئا او اشتمل على صيغة
لا يقع شي فكذلك اذا صارت بمنزلة نعما كما قلت صحة العطف مبنية على الاتصال
صورة وذلك موجود ههنا واما التعليق بالشرط فمبني على الاتصال صورة
ومعنى وهذا الفصل بحرف الفاء اللذي هو حرف الوصل واذا اخر الشرط في
المدخول بها او قدمه تعلق الشرط ما قبله ووقع الثاني في الحال وهنا الخامس
وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجهين للاربع واذا كانت مدخولا بها
تطلق ثلاثا وان كانت غير المدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لفوات
المحل بالسبق ومستعارة بمعنى الواو والاشتراك بينهما في العطف ويعلم
ذلك بتعذر العمل بحقيقته نحو قوله تعالى فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة
ثم كان من الذين آمنوا الى قوله تعالى وقال بعد ذلك ثم كان ان لا يمكن العمل بحقيقته هذا
ثم اذ الايمان هو الاصل المصحح للاعمال الصالحة وشرط لصحتها فلا يكون
معتبرا كالصلاة قبل الطهارة وفيه بحث اذ لا نسلم بعده والحمل على الحقيقة
لان التراخي اعم من ان يكون في الوقت او الرتبة او الحصار وههنا جاز
ان يكون لتباعد الايمان في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت
كما ذهب اليه صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع وجاز ان يكون لترتيب الاخبار
لا لترتيب المعاني ويكون معناه ثم اخبركم ان هذا كذلك كقول الشاعر ان
من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده وجاز ان يحمل على المجاز الظاهر
اولى من الحقيقة الخفية وهذا كقوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين وراى غيرها
خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه ان حرف ثم في هذه الرواية
محمول على الحقيقة في الرواية التي نقلت لانه قد روي فليكفر يمينه ثم ليات
بالذي هو خير بمعنى الواو مجازا لان صيغة الامر للايجاب وانما يجب التكفير
بعد الحنث لا قبله بالاجماع وقال واما بل فكلمة بل موضوعة للاضراب عن
الاول معناه كان موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط

غلطت

فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو وكنت قاصدا للاضراب يجعل زيد بمنزلة سس لكن اكل
في ذلك فيضرب عنه الى عمرو ويقول بل عمرو فاذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل
ذلك وجهان لصحة ان يكون القصد اثبات نفي مجيء زيد ثم استدرك الاضراب لكن
فاثبت لعمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو ويكون للاستدراك
في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا هذا هو المشهور وفيه بحث لانه
مستعمل في ترك الاول والاخذ بالاسم والاخير كقوله تعالى ام يقولون افتراه بل هو الحق
من ربك وكقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل والله منزه عن الغلط
وكما اذا قال زيد فقيه بل محدث وما اعطاه شيئا بل اقل منه شيئا والامثال كثيرة
شائعة وقد يدخل عليه كلمة لا لتأكيد النفي الذي يلزم من الاضراب وانما يصح
الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر يحتمل الرد والرجوع
فان لم يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى
الاول على سبيل الجمع دون الترتيب فمن قال لامرأته بعد الدخول بها انت طالق
واحدة لا بل ثنتين يطلق ثلاثا لانه لا يمكن الرجوع عما وقع اولا ولو قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين يطلق واحدة فقط لانه لا يمكنه الرجوع عن الاول
ووقع وقوع الاول لا يبقى المحل ملغيا اخر كلامه ولو قال لامرأته كنت طلقتك امس
واحدة لا بل ثنتين يطلق ثنتين لان الاخبار يحتمل التدارك الغلط دون الانشاء وكذا
لو قال للرجل طلق امرأتي واحدة لا بل ثلاثة يملك ان يطلق الثلاثة دون
الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا اجمعنا الى ابي حنيفة وصاحبيه خباء
فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين
انه يقع الثلاث اذا دخلت لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق
هذا الطلاق بالشرط على سبيل الجمع لا الترتيب لعدم وقوع الطلاق في الحال
فاذا قال لا بل ثنتين تعلق الطلقتان ايضا بالشرط بلا واسطة الاول لما كان
لابطال الاول فصار كانه تعلقهما بان قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت الدار يقع الثلاث وهذا خلاف
العطف بالواو عند ابي حنيفة رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة عنده في قوله ان دخلت

الدار فانت طالق واحدة وثنتين لان الواو للعطف المحض لا للاستدراك فيقتضي تقرير
الاول وتشاركه الثاني اما في الحكم فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة
الاول فينعقد اولا ثم حاكي واما لكن فللاستدراك ووضعها للمغايرة لا و
بين ما قبلها وما بعدها بالنفي والاثبات فان كان في عطف المفرد يكون ما قبلها
نفيا اذ المفرد لا يكون نفيا اذ النفي مخصوص بالجمل فيكون ما قبلها نفيا يقال
ما جاءني زيد لكن عمرو لان لكن جاءني عمرو وان كان في عطف الجملة لزم ان يكون قبلها
او بعدها نفي ليتحقق التغاير المذكور فيقال لم يقم زيد لكن قام عمرو وقام زيد
لكن لم يقم عمرو وقول المصنف وضع للاستدراك بعد النفي انما يصح في عطف
المفرد والفرق بينه وبين بل من وجهين احدهما انه للاستدراك بلكن في
عطف المفرد لا بعد النفي اذ لا يقال ضربت زيدا لكن عمرو وبل عمرو او بعد
النفي كقولك ضربت زيدا بل عمرو او بعد النفي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو وتقع
اخص من بل الثاني ان موجب الاستدراك بلكن اثبات ما بعده فاما نفي
الاول فهو ثابت بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف بل فانه يجعل النفي
الاول والاثبات للثاني كما في صورة الغلط حيث يقول جاءني زيد بل عمرو اذ معناه ما جاءني
زيد بل عمرو وقد يسقط التشديد فيصير ناصبا للاسم قوله على ان العطف
به لان لكن العطف طريق الاستدراك بعد النفي انما يستقيم عند اتساق الكلام
لا لاتساق لانتظام الكلام يعني بحيث ان ينتظم الكلام عند وصل اخره
باوله ولا يصح ضمن اخر الكلام اوله مثاله رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال
المقر له ما كان لي قط العبد قط لكنه لفلان لغير هذا الكلام منتظم
ان وصل النفي بالاثبات ويستحق الثاني العبد لان قوله ما كان لي قط يحتمل ان
يكون نفيه اصلا من غير تحويل الى غيره فيكون ردا للاقرار ويحتمل ان
يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون قابلا للاقرار معترا بانه للاخر كانه قال
للاقرار صحيحا واقر به للثاني وفيه بحث لانه نفي الملك عن نفسه من الاصل
بقوله ما كان لي قط فقوله لكنه لفلان لا يكون اقرارا لفلان لان الاقرار انما يصح
من المالك فيكون اخبارا ولا يلزم من اخباره ثبوت الملك لفلان وقال بعضهم
قوله لفلان باطل لانه متى نفى الملك عن نفسه اصلا فالاقرار بعده لا يتوارد

[illegible]

للنفس بملك البضع جاز انه باطل ولهذا قالوا عنه بان الاقرار يتصل بالنفي وكان الكلام
ولهذا يبقيه الملك اولا لا عمل في ابطال الاقرار لان الكلام يتوجه على النفي
اذا كان في النفي بالمعنى كما في كلمة التوحيد فيكون عوضا لما كان في خطاب الاعتبار
للاثبات به نفيا الملك عن نفسه باثباته للثاني لان هذا قد تعالى لما كان للاثبات
ولانه لما كان بالكل لله كان موضوعا عن الاقرار يعني فيحمل الاقرار متوقفا صيانة
الاقرار عن الالغاء هذا لما قالوا وضعفه ظاهر فتوقف ولا احوج شيئا انف الى
ان لم يحصل الاتساق فالمطلوم … او الكلام … سمعها
كالمعرفة بمائة اذا زوج الفضولي لحرمة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم … وقبلتها
اكثر مما لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا نفيا للنكاح ه
ويكون لكن للاستئناف الكلام لانه في فصل واثباته بعينه فلا يتعلق الاثبات
بالنفي فاذا استقل النفي ورد النكاح لا يمكن تداركه بعد ذلك الاثبات ولا يمكن
ان يجعل الاجازة هنا متعلقة على النفي كما جعل الاقرار متعلقة على المسئلة
الاولى لعلم الفارق بان النكاح الموقوف المنعقد كان لا يتعلق بقوله ها
اجيز بمائة وخمسين يستفتيه بالمنع المتأخر ويتوقف الا اجيزه بمائة فاذا لا
فارق في المتقدم والتاخير حيث ان نفي الشيء بقيد صريح في نفي القيد ومحل
الدلالة ولا ملزوم الحنث في ذكر القيد كقولنا ليس زيد جالسا فانه بعد نفي صفة
الجلوس لا ينفي زيدا … بعد النفي هنا في كون الاجازة بمائة لا نفي الاجازة بمائة لا
نفي الاجازة مطلقا ولو كان … ولكن اجيزه بمائة وخمسين يطلق العقد جعلت
بما هو موقوفا على الاجازة … ولما او … دخل بين اسمين او فعلين
او لكن يساويه لاحدهما او احدهما في النفي والاثبات كقولك جاءني زيد او عمرو
… او … وما جاءني زيد او عمرو وهذا هو معناه بحسب اصل الموضع لانها
في مواضع استعمالها ولكن اختلف المعنى بحسب المحال لا غير عن هذا المعنى
فعلم انها وضعت لهذا المعنى هذا هو … اهل اللغة … الفقه
وذهب القاضي ابو زيد وابو اسحاق الاسفرايني وجماعة من النحويين الى
انها وضعت للشك فانك اذا قلت جاءني زيد او عمرو اخبرت مخبرا عن
رؤيته لاحدهما على سبيل الشك لا انها اذا استعملت في الاخبارات والاوامر

والنواهي لا توجب الشك اذ لا يتحقق الشك فيها لانها لاثبات الحكم ابتداء فاوجب
التخيير حتى في قوله تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة مج
اصح الاولون بانها وضعت للواحد من الامرين او الامور لانها لا تخلو عن
هذا المعنى لانها في الاخبارات يصح … الشك بواسطة كونها اخبارا لانه عن مجيء
احدهما في مثل قوله جاءني زيد او عمرو ولا شك ان حصول المجيء من احدهما معينا
للمتكلم اوقع الشك في الذي وقع منه المجيء فعلم ان الشك لما وقع باعتبار المحل
لا مقصود اصليا … ولو حملت في انشاء الحكم ابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا
يفيد التخيير لانها اثبات احدهما غير معين ولا يتصور ايقاع الفعل في غير المعين
فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الامتثال وكذا اذا استعملت في الانشاء
كقولك هذا حر او هذا لانه لما اثبت احدهما غير معين اوجب التخيير … لانها
وفيما بحث اذ لا شك ان العاقل يقصد باو في الخبر الشك ويفهم منه ايضا
هذا … الشك مقصود او يقصد في الانشاء التخيير ويفهم عند الانشاء …
انها لاحد الامرين او الامور ويجيء بحسب المحل الشك والتخيير كما مر والمعرفة
ايضا وما ذكروا اصلا وذلك في التعريفات كقولك هو الواحد … الواحد
او الكثير من غير النواقض كلاهما … الواحد … التقسيمات كقولك اللفظ اما
مفرد او مركب يعني يكون كلاهما … والعدد الاثنان … اولا
الشيء او الا شيئا … والشك والتخيير بحسب محل الكلام هنا في قوله قال
مشيرا الى عبديه هذا حر او هذا او اعتقت هذا او هذا انه انشاء يصلح
ان يكون خبرا لانه انشاء … هذا حر انشاء شرعا ولان كونه
خبرا بحسب … الحرية … ولذا لم يكن الحرية بائنة جعلناه
انشاء احترازا عن الالغاء والكذب واما انه يحتمل الخبر فلانه في الاصل خبر
يستعمل في الخبر ايضا كقولك لرجلين احدهما عالم او … كان قد
اعتق احدهما باسمه و… هذا حر او هذا وهل … لم يكن انشاء
ومع ذلك يكون خبرا ايضا بان جعلت الحرية … هذا الكلام بطريق
الانشاء … اخبارا … حقيقة

وفيه بحث لان الانشاء علة العتق فيحتج بآخر عنه واذا كان هذا القول
انشاء يحتمل الكفر ضد له الانشاء اوجب القضاء حتى جاز له اختيار العتق في ايهما
شاء على احتمال ان يكون احسانا ما شاء الاظهار للمخبر عنه لان احتمال الكذب يوجب
احتمال كونه شاء ما ومن حيث انه يحتمل الكذب معدوم العاقل في كونه خبرا ولم يكن احسانا
شاء او اظهار المخبر عنه ولا يكون له اختيار العتق في ايهما شاء بل يجب عليه ان يبين العتق
في الذي اوقعه فيه اذا الاكر نساء به يكون الانشاء من وجه لما مر ان هذا القول انشاء
والاظهار من وجه ومن وطائفة يحصل بالحسن في الاحكام من حيث انه انشاء يشترط
اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين وقبل العتق في
الميت لا يصح ويعتق الحي لان الميت ليس محل الانشاء ولكونه اظهارا من وجه يجبر على
الاظهار فلو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه ولذا اجتمع فيه جهتان الانشاء
والاظهار عمل بهما في الاحكام واعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار
في غير موضعها فاذا قال لعبديه هذا حر او هذا وقال اعني هذا بعد موته يعتق من
العتق فيمن يكون عتقه لكن يجزئ وبعضهم من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم
التهمة لانه يتصرف بعد ما المرض فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق حق الورثة ونز
بين في قليل التهمة لعتق حق المالك فاعتبرت جهة الانشاء كانه اعتقه في الحال ولو
كان بخبره حر وانه قد حل بهما فقال لعبد كما طالق بين او قال هذه او هذه ثم اعتق
لانه يتم من الرجوع بين الطلاق في المعتقة فانها يحرم عليه بحرمة غليظة ويصير
الزوج فارا بانه يورث منه فاعتبرت جهة الاظهار في حق الحكم لعدم التهمة وجهة الانشاء
في حق الارث للتهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه وهو بالبيان فيها يريد ابطال
حقها وتفارق الحرمة الغليظة بطلاه المرض ولو طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن
دخل بهن فتزوج خامسة او اختا لهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز له
نكاح الخامسة والاخت فاعتبر اظهار العدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق
في التي عينها وتزوج اختها في الحال ولو كان دخل بهن لا يجوز له نكاح الخامسة
والاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لكان التهمة اذ هو لا يتمكن من الانشاء
الطلاق في الحال فكذا دون استعار كلمة او يستعار للعموم في موضع
النفي والاباحة استعارة متعارفة فوجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم

الاجتماع في موضع الاباحة اما الاول فلانها في الاثبات لما افادت احد المذكورين او المذكورات
تفيد في النفي العموم لان دخول النفي في النكرة يفيد العموم كقوله تعالى ولا تطع منهم آثما
او كفورا وكقولك ما رأيت زيدا او عمرا واما الثاني فكما تقول جالس الفقهاء او المحدثين
اي اصحبهما او كليهما لانه لما رفع المانع مطلقا ابيحت الحالة معهما كما في الفيد
وهو صح ... لا يدين ... من حال الاستثناء فافاد الاباحة
جاز جمعهما كصاحب المسنين كما جاز كل واحد منهم وفيه بحث لان الاباحة مجمعه
في صور القيس كما لو قال خذ هذا او هذا ومنع الجمع بل هو الجمع بعرف بالعقل بحسب
المحل ... ولانها توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة
لو حلف لا يكلم فلانا او فلانا حنث اذا كلم احدهما ولو قال لا اكلم احدا الا فلانا
او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر اباحة فكانت كلمة او
في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع وقد تحمل بمعنى حتى اذا جاز ان يكون
ما قبل او مغيا الى حتى ما بعدها فلو كان ما بعدها منصوصا كان او بمعنى حتى
والى ان كقولك لالزمنك او تعطيني حقي اي حتى تعطيني حقي او الى ان تعطيني لان
نصبه لما كان بتقدير ان فيكون بمعنى حتى او الى ان وان لم يكن منصوصا يكون لاحد
الامرين على اصلها كقولك او يعطيني بالرفع وهو ... والله لا ادخل هذه الدار
او ادخل هذه الدار الاخرى فان او بمعنى حتى حنث بدخول الاولى او الا دخل
الاخرى اولا ... لان ... الدخول جاز ان يكون مغيا الى دخول الاخرى
وبعث ... فيكون او بمعنى حتى واستدل المصنف بتعذر العطف لاختلاف الكلامين
بالنفي والاثبات وصلاحية الدخول غاية لان اول الكلام تحريم والتحريم يحتمل
الغاية فيصلح الفعل مجازا وفيه بحث لان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات
غير ظاهر اذ جاز ما رأيت زيدا ولكن رأيت عمرا وجاز ان يقال تعذر العطف لعدم
تقديره فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان
يصح العطف ويثبت التخيير والله اعلم واما حتى فللغاية حقيقة وصنعت
للغاية لانها لا تعدو عن معنى الغاية في جميع صور استعمالها وغايتها يجب ان يكون
شيئا من المذكور او عنده كقولك اكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى

الصباح ولا يقال اكلت السمكة حتى نصفها وبت البارحة حتى نصف الليل ولا
يشترط سواء في اليه اذ جاز ان يقال اكلت السمكة الى نصفها وبت البارحة الى
نصف الليل وتستعمل للغاية بمعنى الى للمبالغة كقولك اكلت السمكة حتى راسها اي
معه الى غاية اكلت السمكة راسها ايضا وبت البارحة حتى الصباح اي الى غاية
بت الصباح ايضا وكقولهم مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة
والاستعمال الثاني من الغاية بل هي مختصة بالغاية لا تستعمل فيه ولا يعرف
انها للغاية فيحمل عليها ما امكن والشرط احتمال الصدر الامتداد وصلاحية الاخر للغاية
كما في امثلة وكما في قوله عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فان الضرب يحتمل
الامتداد بطريق التكرار والصياح يصلح غاية وكذا الرواح في سالم او حتى
تشفع فلان فان لم يضرب او ضرب وكف عن الضرب قبل تحقق الصياح حيث
فيحنث لعدم الغاية ولئن لم يوجد المعنيان فان صلح صدر الكلام سببا للجزاء
وصلح الاخر جزاء يحمل مجازا على المجازاة بمعنى لام كي للمناسبة بينهما من حيث الفعل ينتهي
بوجود الجزاء كانتهاء الغاية كقوله عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه
ولم يتغد او لم يعد لم يحنث لان الاتيان ليس له امتداد والتغدية لا تصلح غاية
للاتيان [illegible] فات معنى الغاية وحمل على المجازاة ويحمل عليها
لان الاتيان على وجه الوداد سبب للمجازاة والتغدية صالحة للجزاء اختصار وبشرط
من الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء [illegible] ابدا عدا او لم يعد
وان لم يصلح صدر الكلام سببا للمجازاة ولا الاخر جزاء يحمل حتى على العطف المحض كما لو
قال عبدي حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك او ان لم اتك حتى اتغدى لان
التغدي من فعل الغير عند الامام احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا
يحقق الغاية ولا يصلح [illegible] سببا للفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء للاتيان
فلا يتحقق المجازاة فيحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب بيانه [illegible] على
معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اتك فاتغدى
عندك [illegible] وتعلق الحكم على [illegible] فليكفيه ما ذكر [illegible]
[illegible] وما ذكر [illegible] التعلق [illegible] فيكفي [illegible] والا التعلق على [illegible]

فيكفي

ل

فيكفي ههنا ستة اقسام احدها مثال الذي للمكتفي الاول ان لم اكل حتى
يدعوني فلان فان علم الانسان جاز ان يجعل الدعوة صالحة لانتهائه ومثال
الفعل المكيف ان [illegible] حتى انقطعني فكذا امثالها في الماء ان لم اكل حتى
[illegible] وان لم اكل حتى [illegible] على [illegible] وعلى [illegible] الثالث [illegible]
ومنها الباء من باب حروف المعاني حروف الجر وسميت حروف الجر لانها
تجر الفعل الى الاسم نحو مررت بزيد او الاسم الى الاسم نحو المال لزيد بمعانيها الكائنة
المخصوصة من الالصاق والتمليك والتضمين والتبعيض فلا جرم ان [illegible]
حصل او حاصل [illegible] بل اضمار [illegible] المعاني المخصوصة لتعلق بها
معنى اما الباء فللالصاق لانها في موارد استعمالها لا تنفك من الالصاق ثم
الالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به والملصق هو الفعل بواسطة الباء والملصق
به ما دخل عليه الباء في قولنا كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق
به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم فلا جرم انها تقتضي ملصقا وملصقا به
فلهذا في قول الرجل لامرأته [illegible] فلان [illegible] على الصدق [illegible]
كاذبا بالاحنث لان معناه ان الصقت الاخبار بالقدوم والصاقه بالقدوم
لا يتصور بالقدوم فلا يحنث بالاخبار كذبا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا
قد قدم فانه يحنث بمجرد الاخبار صدقا كان او كذبا لان المعلق عليه نفس
الخبر [illegible] كاذبة [illegible]
[illegible] ولا [illegible] لم يلصق [illegible] اللسان
حلفا عن العلم لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب [illegible] الى الالصاق
بخلاف القدوم فانه امر محسوس فاعتبر الالصاق فان قلت لا فرق بين
قوله ان اعلمتني ان فلانا قدم وقوله ان اعلمتني بقدوم فلان في الحنث الا
ان يكون حقا فلم لا يعتبر فيه الاخبار قلت لان الاعلام اسم للعلم والباطل
لا يفيد علما لان العلم يكون حقا فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما بخلاف الخبر
فانه يطلق على الحق وعلى الباطل [illegible] باطل ولا [illegible] مثل ذلك في العلم
[illegible] وعلى [illegible] كلمة على وضعت للاستعلاء [illegible] زيد على السطح لعلمه

عليه ويقال فلان علينا امير لان للامير علوا واستعلاء على قومه ويقال على
فلان دين لان الدين يستعلي من يلزمه وهذا يقال ركبه دين ومن ثم كان للالزام
واللزوم يقتضي الالزام كما يقال له علي دين وفي عليه دين ولما على للاطلاق
مكانه على السطح يستعمل بمعنى الشرط كما في قوله تعالى يبايعنك على ان لا
يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك بالله لان في الشرط معنى الالزام والملازمة
في التفاسير ان على هذه المبايعة تعالى بايعه على كذا وسئل الامام ان دخل الشرط
لان المتابعة الكل بدون شرط ويستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة
وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح [illegible] على
الف درهم او اكريتك على كذا او تزوجتك على كذا اي بالف درهم وبكذا وكذا
لان الالصاق يناسب اللزوم ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات
المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من الخطر وفيه بحث لان الخطر في التعليق
مانع عن التدليس وانما لا يحتمل يكون بمعنى الالزام يعني يعمل بان
يلزم الالف واحترز بقوله المحضة عن المعاوضات التي ليست محضة كالطلاق
على مال فانها اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم يحمل على الشرط عند
ابي حنيفة رحمه الله كانها قالت طلقني ثلاثا بشرط ان تطلقها واعطاء الالف فلو طلقها ان ح
شيء لعدم الشرط وكان الطلاق رجعيا لانه متى لم يلزم المال لا يكون بائنا وعندهما
يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كما
لو قال طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة ومعنى الشرط
انما يكون لو كانت لا ابتداء من جانب الزوج بان قال انت طالق ثلاثا على الف يكون
بمعنى انت طالق ثلاثا بالف [illegible] المعاوضة تحمل
عليه فيكون الالف عوضا عن الثلاث فيقع كل واحدة عوضا عن [illegible] وقال ابو حنيفة
رحمه الله كلمة على للزوم كما مر والمعاوضة لما تعين [illegible] لانه
يقع الطلاق [illegible] المال [illegible] الطلاق والمعاقبة لم ح
[illegible] الشرط والجزاء لا في معنى المعاوضة ومعنى الشرط اقرب من حقيقته
فصار الكلمة فكان الحمل اولى [illegible] العقد صريح في مجموع ع الشرط م

الثلاث

الثلاث كانها قالت طلقني مجموع الثلاث بمجموع الالف لان مجموع الثلاث
مقدر ولعدم اولوية الطلاق كما في الصحيح لا العتق في الواحد ولانه مخصص
بالعوض وهو يدل على معنى ما عوض بالاجماع [illegible]
ومن للتبعيض من عند الفقهاء لا لابتداء الغاية ويجب الحمل بحصص منها على
المعنى تعالى سرت من الكوفة الى البصرة ومنه الكلام من فلان الى فلان وقد
يكون للتبعيض كقولك اخذت من الدراهم [illegible] الكلام وللتبيين كقوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد
يكون للبدل كقوله تعالى ارضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة اي بدل الآخرة وقد يكون
مزيدة كقولك ما جاءني من احد والكل راجع الى معنى الابتداء وهذا هو المختار الا ان البعض
الفقهاء [illegible] استعمالها في التبعيض حملوها على الحقيقة [illegible]
المصنف انها للتبعيض [illegible] قال لرجل اعتق من عبيدي
من شئت عتقه كان لهم ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم [illegible]
عتقوا الا الآخر [illegible] الا واحد [illegible] الى المولى وعندهما
له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من للعموم وحرف من هنا جاز ان يكون للبيان
كما في قوله تعالى من شئت عتقه فاعتقه وفي قول ابي حنيفة [illegible] قوله من
عبيدي من شئت عتقه افاد التبعيض ومن العموم ولا مانع من العمل بهما
العمل بهما فيكون معناه اعتق بعض عبيدي الذي بعض شئت بخلاف قوله من شاء
من عبيدي عتقه فاعتقه لان من شاء عام ودخل البعض [illegible] العموم
ومن كلمة من تحت العام وقد وصفه بصفة عامة وهي المشية فصار عاما [illegible]
الوصف بيان الصفة الخصوص [illegible] كما امكن العمل بهما في طلق لو قيل
من خرج من الناس فاقطعه يعم وجوب القطع لجميع السراق ولو قيل اقطع
السراق من شئت لم يوجب اللفظ استحقاق الجميع بالقطع والظاهر ان من
في الاول للتبعيض وفي الثاني للتبيين لان من شاء عام لعمومه [illegible]
ذلك من كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان [illegible] والى لانتهاء
الغاية الى لانتهاء الغاية في مقابلة من لانها لابتداء الغاية تعالى سرت من البصرة الغاية

الى الكلفة ولهذا دخول الغاية في الحكم وخروجها فلا استقلال فيها الا بحرف
قرينة كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لان الليل لو دخل لوجب
الوصال المطلق الى خروج الغاية وحكم العلماء بدخول المرافق
والكعبين في الغسل للاحتياط ولعدم ... بالمستثنى ... بحرفها
وفي للظرف زمانا او مكانا وقد يستعمل في المعاني كما يقال في الكلام الله تعالى
الطاعة في الصحة في النسخ في الكلام ومعانيه في العادة الطلاق بمعنى المقارنة
ولا شك ان ابو يوسف ومالك ... اصطلحوا في الفرق بين حذفها واثباتها في ظروف
الزمان مثل ان يقول انت طالق غدا او في غد فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله سواء
حتى لو نوى اخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان
حذفه واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله خرجت
في يوم الجمعة لا بد ان قوله غدا عند اصحابنا في غد الا انه حذف اختصارا او قد احتمعا
انه لو قال غدا ونوى اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء فكذا اذا قال في غد وقد
ابو حنيفة رحمهما الله اذا نوى اخر النهار يصدق في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء
وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير
واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حينئذ يشابه المفعول به ... يوم الجمعة
بخلاف في يوم الجمعة لانه يقتضي وقوعه في جزء منه ... مسجد ...
موجودا ... الدار ... من الصائم ... غدا اذا نوى
اخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى
استيعاب الغد بان يكون الطلاق في جميع الغد وذلك بان يكون واقعا في اوله
لعدم الاستيعاب واذا نوى اخر النهار فقد غير مقتضى كلامه الى ما فيه تخفيف
عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال
في غد فمقتضى كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم ولهذا ... كما لو
طلق ... نيابة واذا نوى اخر النهار كانت نيته تعيينا لما ابهم ...
... يصدق قضاء وديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى ...
المزاحم والسبق ... ويتفرع ... ان قوله ان صمت الدهر كذا

واقع

واقع على الابد حتى كان اكثر صومه بصوم العمر وقوله ان صمت في الدهر واقع
على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد طلوع الشمس حنث وقالا
... والذي استوى في الحكم ... عموم ... الا ان
النص في الاثبات يقع في بعض الاوقات وفي الحذف في الكل لان الاثبات دليلا
والحذف دليل ... وقد يستعار للمقارنة اذا ... انت طالق في دخول
الدار ... انه قد يحمل المعاني ظروفا ... للمقارنة فيكون المعنى منها يعني م
انت طالق مع الدخول فيقع الطلاق عند الدخول قال
ومن ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته والفاظه وتسميتها
حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهي حرف لان سائر الشرط لتضمنها
يكون للشرط اذا كان بمعنى ان ... انه اصل ولا يدخل على معدوم الا يكون
كونه معدوما ... ولا ... ان جاء غدا
قوله واذا يصلح للوقت كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين
واذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان واليه
ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين هي موضوعة للوقت وتستعمل في
الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب صاحباه
فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق ولم ينو شيئا من الوقت والشرط
لا يقع الطلاق في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يموت احدهما كما في قوله ان ق
لم اطلقك فانت طالق فاذا اشتركت بين الوقت والشرط يقع الشك في وقوع الطلاق
لانه ان حمل على الوقت يقع وان حمل على الشرط لا يقع ولا يقع الطلاق
بالشك وقالا يقع الطلاق كما فرغ من هذا الكلام كما في قوله متى لم اطلقك
فانت طالق لان الوقت اذا كان لازما كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن
الايقاع فكما سكت وجد ذلك الوقت فوقع الطلاق واما اذا نوى الوقت
والشرط فيكون على ما نوى فاذا نوى الوقت يقع في الحال كما في متى ولو نوى
الشرط يقع عند موت احدهما كما في ان وهو قول ابي حنيفة رحمه الله الشرط
انما يكون في الامور المترقبة وكلمة ان اذا كانت بمعنى الوقت تستعمل للامر الكائن لام



المنتظر الذي لا ريب فيها اي كطلوع الشمس وقيام الساعة فلوقوع فيها معنى
الوقت عند كونها للشرط لما جاز استعمالها في الشرط اذ هو لما يكون
في الامور المترددة على خطر فانها تستعمل في الامور الكائنة لا محالة واستعمالها
للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها ووجه قولهما ان اذا اسم للوقت
كسائر ظروف الزمان قال الله تعالى والليل اذا يغشى ويقال الرطب
اذا اشتد الحر وقد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت اذ
الشرطية لا تنافي معنى الوقت كما في متى لم يسقط معنى الشرطية اي معنى
التوقف ولزوم ما في اذا الا انها لا تخرج من معنى الاستفهام وفي اذا
جاز ان لم يسقط معنى الوقت عن متى معنى الشرطية فاولى ان لا يسقط
على لفظهما قال ومن صيغ الكل وكلما تدخل في باب الشرط لوجود فيها
معنى الشرط تعالى من يأتي الحكم مكرمة وما حيث لاصنع قال الله ومن
عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه وما تقدموا لانفسكم من خير
تجدوه عند الله واما تبيانها من السابل بن شماس عن [illegible] ومن دخل
منه الخصوص قوله تعالى في الكفالة ما بايعت فلانا فعلي ويستعمل في ذوات
العقل وما للعين فيها وتدل للاستفهام ومن يطلب بها التعيين قال الله تعالى من
نبعث زيد وما يطلب بها صفة الشيء تقول ما السؤال عن صفته لا عن شيء
وقد يستعمل في طلب صفة الشيء قال تعالى ما لديه علمهم اذ جاءه وان كلما
فتوجب عموم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم فاذا قال كلما تزوجت
امرأة فهي طالق فتزوج امرأة مرتين تحنث في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة اتزوجها
فهي طالق فتزوج امرأة مرتين لا يحنث في المرة الثانية لانها لا توجب عموم
الاسماء لا عموم الافعال وفي كل معنى الشرط اي قد يستعمل للشرط وهي من الاسماء اللازمة
للاضافة فلهذا لا تدخل الا على الاسماء اذ الاضافة من خصائص الاسماء فان اضيفت
الى معرفة توجب الاحاطة بالاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد
فيعم كل التفاح حامض اي جميع اجزائه كذب لان بعض كل تفاح حامض حلالا
البعض واذا استعملت للشرط توجب تعمل او معنى بعد الاسم المضاف اليه

صيغة

صيغة الصالح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك اذ لا بد للشرط ان يكون مترجحة
وذلك في الافعال دون الاسماء قال تعالى كل نفس بما كسبت رهينة كذا في
موجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذائقة
الموت يعني للاحاطة مستفاد من كل ومعنى الافراد من المضاف اليه اذ هو نكرة
والنكرة في موضع الاثبات تفيد الافراد ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده
في ثبوت الجزاء كانه ليس معه غيره يعني كل من دخل بانيني فله درهم كل واحد ولا بد
على الانفراد فله درهم واذا قال الامام كل من قتل منكم هذا الحصن فله من
النفل كذا فدخل عشرة معا فلكل واحد منهم ذلك النفل لان كل واحد منهم لم
يستغن بالدخول وهو اول داخل بالنسبة الى من تخلف عنهم وفيه بحث
لان الاول مذكور مطلقا والاول مطلقا اسم للفرد السابق على باقي الافراد
جميعا لا على البعض فلا يكون الكل منهم اول وهو خلاف قوله من دخل منكم
اولا فله كذا فانه لن دخل العشرة معا لم يكن لهم شيء لان كلمة من توجب مطلق
العموم لا الافراد ولا الاجتماع دليلا يعين لعدمها العزيمة وبهذا الحاجة صلتها
الجمع والافراد وقال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فباعتبار
العموم لكن فيهم اول اذ هو اسم لفرد سابق ولم يوجد فلذلك بطل النفل ولو
دخلوا على التعاقب في التفصيل لكان النفل للاول خاصة لانعدام الكل
في كلمة من لذكر الاول وفيه بحث لان وقوع الجمع في صلتها نادر والشايع المنفرد
فيكون دلالته على الافراد اظهر وايضا افراد الصلة علامة افراده وهنا
صلتها مفرد لقوله من دخل وايضا ذكر الاول الذي هو الفرد السابق من نية
ارادة الافراد وايضا الاول الافراد الفرد السابق ومن الجموع الجمع السابق
فلو قال كل جمع دخلوا اولا فلهم كذا فادخل عشرة يكون ذلك لهم فلو كان
هنا معنى العموم للزم ان يكون الجموع ذلك النفل ثم لو قال جمع من دخل منكم
اولا فله كذا استحق كل جمع دخل اولا ذلك النفل وكذا لو قال كل جمع دخلوا
اولا فالمشهور عندهم ان لفظة كل تفيد العموم على سبيل الافراد ولفظة الجميع العموم
على سبيل الاجتماع ومن يفيد مطلق العموم لا الافراد ولا الاجتماع وقد يعبر انها تفيد
الافراد طامرا والله اعلم بالصواب